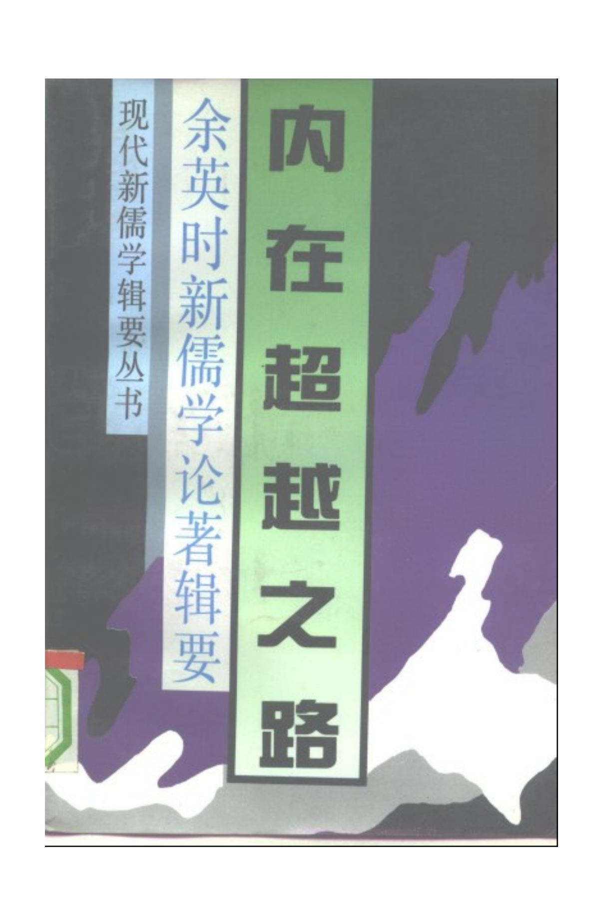

现代新儒学辑要丛书
余英时新儒学论著辑要
内在超越之路

——余英时新儒学论著辑要

内在超越之路

辛 华 任 菁 编

中国广播电视出版社

内在超越之路

——余英时新儒学论著辑要

辛　华　任　菁　编

责任编辑:罗林平
封面设计:李　萌
版式设计:张智勇

中国广播电视出版社出版发行
(北京复外真武庙二条九号　邮政编码 100866)
北京经伟印刷厂印刷
各地新华书店经销
850×1168 毫米
大 32 开　20 印张　397(千)字
1992 年 5 月第 1 版
1992 年 5 月第 1 次印刷
印数:1—5000 册
ISBN 7—5043—1043—3/G・356
定价:11.80 元
(京)新登字 097 号

总　　序

五年前，“现代新儒学”或“现代新儒家”对于人们来说还是完全陌生的名词；在今天，它们不仅已经堂而皇之地出现在我们的报刊上、书册中，而且迅速地发展成为中国现代思想文化研究中的一个新领域、新热点。

现代新儒学本来是七十年前就已经在中国大陆产生、经过了三十年奠基和发展的一个学术思想派别，它的前期代表人物梁漱溟、熊十力、冯友兰等都在中国现代思想史上占有显赫的地位。解放后，作为一个思潮和学派来说，因其反对马克思主义和唯物主义的基本理论立场而不可能在中国大陆继续存在和发展，它的阵地遂转移到了港台和海外。而就整个中国现代思想史来说，现代新儒学并没有断绝薪火，在第二

个三十年它又经历了新的重要的发展阶段，进入八十年代以后更有进一步走向世界、发展成为一种国际性思潮的趋势。由于海峡两岸隔绝三十多年，国内的读者对这些情况均难以知悉，并在一再“批儒”的气氛中对这种思想感到十分隔膜。

随着中国大陆的改革开放，域外的各种思潮蜂涌而入，这种本来就是在中国土地上产生，并以维护中国民族文化精神为旗帜，以解决传统和现代化、中西文化关系问题为宗旨的思想学说，自然不会放过返归本土的机会。主要是通过一些海外华裔学者的努力，积极推动“儒学第三期发展”的“儒学复兴”说在八十年代中国的文化讨论中俨然成为了一派显学。文化讨论的现实感受加并不遥远的历史的回顾使人们很快地接受了“现代新儒学”和“现代新儒家”的概念。

关于现代新儒学，现在人们谈论得很多，但是由于研究刚刚起步，资料掌握还很不齐全，特别是对于港台和海外的新儒家学者，研究资料尤其匮乏，因此人们的认识难免是笼统浮泛的、很不一致的，包括现代新儒家的对象、范围、代表人物、发展阶段、思想特征、历史评价等问题，在认识上都颇多歧义。至于更深层次的问题，诸如现代新儒学对传统儒学的继承和开新，对近现代西学的融摄和“儒化”，对马克思主义中国化的敌视和某种意义上的启示；这个文化保守主义的思想派别是怎样和中国的马克思主义、自由主义的西化派“在许多共同观念的同一架构里运作”的，它对中国文化现代化的贡献是什么而限制又是什么，它将会有怎样的发展前景，等等，都有待于在掌握大量资料的基础上逐步深入地研究和讨论，才有可能作

出切实的回答。

对于一切研究者和关心中国现代文化发展的人来说，占有最基本的研究资料、原原本本地弄清现代新儒家学者都写了和说了些什么乃是首要的前提。为此我们编辑了这套“现代新儒学辑要”丛书，旨在为广大读者提供一套精选的系统的研究现代新儒学的第一手资料。它不同于国内已经出版的众多新儒学评论集、港台海外新儒家论文选集和新儒家个别著作的重印本，而是力图从反映整个思潮发展的角度，将现代新儒学各个阶段代表人物的主要代表作挑选出来，分别汇编成册，以便读者准确地把握其新儒学思想的实质及其个性特征。为了帮助青年读者正确认识复杂的思想文化现象，各册编者分别撰写了“编序”，除了介绍一些基本情况外，还用马克思主义观点对有关思想资料作了初步的分析和评论。

读者可以看到，我们是采取了广义理解的“现代新儒学”和“现代新儒家”概念，即超越了新儒家学者之间的师承、门户之见，把在现代条件下重新肯定儒家的价值系统，力图恢复儒家传统的本体和主导地位，并以此为基础来吸纳、融合、会通西学，以谋求中国文化和中国社会的现实出路的那些学者都看作是现代的新儒家。这套“辑要”所选的十五位作者，涉及“五四”以来的三代人，他们之间的个性差异是相当明显的，但是都不乏上述“共性”。他们中的马一浮、方东美、余英时、成中英等人，能否归属于现代新儒家的范畴，学术界一直有不同看法。这里提供了一批反映其新儒学思想倾向的资料，特别是集中反映其现代新儒学的文化观和哲学思想，希望有助于对他

们的思想特质和精神方向作出符合实际的定性判断。当然这决不是说，他们的思想不可能包含矛盾，不可能表现出多样的形态，但这些资料至少对了解他们思想的一个重要侧面是有帮助的。

我们研究现代新儒学的目的，不仅是为了对“五四”以来中国思想文化论争的历史和现状有一个清晰的了解，作一种简单的是非评判，更重要的是为了通过总结历史经验，探索一条更有效的、更切实可行的中国文化和中国社会现代化的道路。马克思主义的指导地位和社会主义的方向不可动摇，怎样更好地结合中国的国情，更好地利用我们传统的资源，怎样更好地吸收别的国家现代化成功的经验和域外一切先进的思想文化，使中国的社会主义新文化成为包容性最大的、最富有民族特色和最能体现时代精神的文化，则是一个需要认真探索解决的问题。为此，我们必须以宽阔的胸襟和宽容的态度来对待一切致力于民族振兴、探索中国现代化道路，并且也确实在某一方面做出了独特贡献的思想派别，包括那些曾经批评和反对过马克思主义的思想派别。他们的思想主张中哪怕只包含着片面的真理，也应该加以厘清，加以肯定，批判地借鉴和吸收。现代新儒学在维护和弘扬中国民族文化传统、批判民族虚无主义、融合中西哲学和文化、探索传统文化现代化的道路等方面确实做出了重要的贡献，这份思想财富我们就应该用马克思主义的观点加以总结和批判地继承。所以，这套“辑要”决不只是为读者提供一套供批判用的“反面教材”，而应该看作是中国人的现代智慧的一部分，是一套中国现代思想文

化的名著。所选十五位作者在中国现代思想史上都堪称名家，把他们的代表作称为“名著”并非言过其实。当然，“名著”中所写的不见得都是真理，我们也不赞成“复兴儒学”的观点，但是完全可以把它作为一种有影响的思想学说来研究，包括它的错误亦能给人某种启迪。如果大家能同意这个看法，那么出版这一套书的价值和意义也就是不容置疑的了。

方克立

1990年11月8日

编　　序

余英时，原籍安徽潜山，1930年生于天津。香港新亚书院文史系第一届毕业生，师从钱穆等人。后赴美国哈佛大学攻读博士学位。曾任哈佛大学中国历史教授、耶鲁大学历史系讲座教授、香港中文大学新亚书院院长。1987年起，任普林斯顿大学东亚研究讲座教授。

余英时是海外知名的历史学家，长于思想史的比较研究。主张用西方的概念和分析方法对中国思想传统进行现代诠释，揭昭中国思想传统及原始典籍的内在脉络，从而在世界文化背景中显示出其特色。八十年代以后，在继续致力于阐扬儒家知识传统的同时，对中国文化的重建问题倾注了极大热情，连续发表了《试论中国文化的重建问题》、《从价值系统看中国文化的

现代意义》、《文化建设私议》、《中国近世宗教伦理与商人精神》等流传甚广的论著，“将焦距集中在传统与现代的可能接榫点上”。1982年，应当时新加坡第一副总理兼教育部长吴庆瑞博士之邀，与杜维明等赴新加坡，帮助拟定“儒家伦理”课程教学大纲，其间曾就儒家思想问题发表多次演讲。

对余英时究竟是不是“现代新儒家”，现时论者见仁见智。有人认为，以余英时、杜维明为中坚的“新儒学”，是“一批掌握了现代思想和方法的学者，在对中国近百年来‘现代化’不成功的历史经验的反省，以及对日本、新加坡等东方国家‘现代化’的成功经验所作的研究中形成的一种当代文化思潮。”“在本质上，这一派与20年代的旧儒学和古代的儒学礼教并没有直接相承的关系。”[①]相反，有的论者则把余英时“视作新儒学思潮中的佼佼者”，是“大洋彼岸的当代新儒家”的重要代表人物之一，在思想上与20年代以来的新儒学有一脉相承的关系[②]。作为以冷静、客观、超越功利的治学气质而赢得学术声望的思想史家，余英时自认“既非提倡‘中学为体，西学为用’，也不是主张‘中国本位文化’”（《文化建设私议》，以下引文不注出处者均属此篇）。当然，我们不能以某个论者的判断为标准，也不能以自白为依据，而是要看其思想、言论、著作所表现的基本学术立场。可以预先提到的是，在一次公开演讲结束的时候，余英时以悲切的心情呼唤：“中国的‘大同’梦想未必永

① 何新《对现代化与传统文化的再思考》，《社会科学辑刊》1987年第2期。

② 黄克剑《大洋彼岸的当代新儒家》，《危机与选择》，上海人民出版社1988年版。

远没有实现的一天。但是在这一天到来之前，中国人还必须继续发掘自己已有的精神资源，更新自己既成的价值系统。只有这样，中国人才能期望在未来世界文化的创生过程中提出自己独特的贡献！"这里坦然无饰地流露了他作为一个"中国人"（文化的概念）的"中国情怀"，和对中国文化的未来前景所胸怀的精神气质和历史信念。

一

在余英时的文化研究中，首先令我们关注的是作为其整个思想立论基础的方法论原则，这就是"我们的注意力应该从一般文化的通性转向每一个具体文化的个性"。

确立这一方法论原则，是基于对"五四"以来文化论争中的偏颇、失误的反省和近二、三十年来西方文化人类学的发展、多元文化观的流行。余英时认为，"五四"以来所有关于文化的问题都是环绕着西方现代文化对中国传统文化的冲击这一主题而进行的。在一般人的观念中，中国文化与现代生活似乎是两个截然不同而且根本对立的实体，前者是中国几千年来积累下来的旧文化传统，后者则是最近百余年才出现的一套新的生活方式，且源出于西方。在这个一般的观念之下，产生了种种不同但大体上可分属两个相反倾向的观点和态度："一方面是主张全面拥抱西方文化，认为中国传统文化是现代生活的阻碍，必须首先加以清除。另一方面则是极力维护传统文化，视来自西方的现代生活为中国的祸乱之源，破坏了传统

的道德秩序和社会安定。"在这两种极端之间当然还有程度不同的西化论和本位论，以及模式各异的调和论，但本质上仍属同一思维模式，即社会科学家讨论"现代化"、"现代生活"时寻求共同的特征、抽象出理想的典型的思维模式的产物。

这种思维模式所导致的问题是显而易见的。余英时写道："典型如果要适用于一切具体的、个别的现代社会就不能不通过最高度的概括。其结果则是流为一些空洞的形式，而失去了经验的内容。"普遍的"现代生活"在现实中是找不到的，"现实中只有一个个具体的现代生活，如中国的、美国的、苏俄的、或日本的。"无论我们怎样极端鄙弃极权体制，甚至也不能不承认希特勒时代的德国已进入了现代化阶段，然而它却是与普遍承认的现代政治生活的方式——"民主"是截然对立的。在余英时看来，更为严重的是，运用上述思维方式讨论"现代化"或"现代生活"时，不可避免地要导致"现代化"与"西化"之间的混淆。西方学者所说的现代化实际上是以西方17世纪以来西欧、北美的社会为标准的。但是，"在现实世界中我们实在找不到一个具体的西方现代生活是十全十美，足供借镜的。"余英时认为，尽管"五四"以来所提倡的"民主"与"科学"，西方的成就确实不止领先一步，应该成为其它各国学习的范例，但是，西方现代生活中过度发展的个人主义、漫无限止的利得精神、日益繁复的诉讼制度、轻老溺幼的社会风气、紧张冲突的心理状态，不但未必一一适合于其它非西方的社会，而且已引起西方人自己的深切反省。所以，"现代化之不等于西化是非常明显的事实"。

现代生活是具体的，文化亦复如此。“具体的现代生活都是具体的文化在现代的发展和表现。”“现代生活的实际内容和价值取向，不能脱离具体的文化传统来讨论。”换句话说，正是具体的文化传统决定了具体的现代生活。余英时说：作为人生精神层面的文化，乃是“具有一相对独立的领域，用佛教的术语说，即仍具有‘自性’。它不仅不是物质与制度的基础所能完全‘决定’，并且还能在一定的条件下‘决定’物质生活和社会制度所表现的方式。”西欧、英美的“民主政治”与纳粹德国的极权统治之所以不同，“其背后实有价值系统的不同”。

近些年来西方思想界的一些理论便趋向于注重文化的“个性”。克罗伯（A. L. Kroeber）与克拉孔（Clyde Klukhohn）这两位人类学家检讨了160多个“文化”定义的结论是，把文化看作成套的行为系统，其核心是由一套传统观念、尤其是价值系统所构成的。对此，余英时评论道，这个看法注意到了文化的整体性和历史性，虽然“近几十年来人类学家对文化的认识日益深入，但是关于文化整体性和历史性两点却依然是多数人所肯定的。”另一方面，尽管赫尔德（T. G. Herder）本人未能完全免于近代西方人的文化偏见，但近一、二十年来，他和维柯（G. B. Vico）的历史哲学，不但使“文化是一整体的观念得到了加强，而且多元文化观也开始流行了”。所谓多元化文化观即认为每一民族都有自己的“独特文化，多民族文化并非出于一源，尤不能以欧洲文化为衡量其他文化的普遍准则”。他们各有自己的文化传统、历史渊源，并自成一整体。因此，“我们的注意力应该从一般文化的通性转向每一个具体文化的个性”。

余英时进一步说:“这种个性是有生命力的东西,表现在该文化涵育下的绝大多数个人的思想和行为之中,也表现在他们的集体生活方式之中。所谓个性是就某一具体文化与世界其他个别文化相对照而言的,若就该文化本身来说,则个性反而变成通性了。”“每一个文化系统中的价值都可以分为普遍与特殊两类。”“以为西方现代的价值是普遍性的,中国传统的价值则是特殊性的,这是一个根本站不住的观点。”

那么,究竟什么方面代表了某一文化区别于其他文化系统的“个性”,或者说什么是这一文化中普遍性的方面呢?显然不是科技与制度。余英时说:“中国现代的表面变化很大,从科技、制度,以至一部分风俗习惯都与百年前截然异趣。但是从精神价值方面则无根本的突破。”无论是西化派或保守派,“在攻击或卫护中国文化时,将价值系统与古代某些特殊的制度与习惯相混不分”,犯了将现代化等同于西化的“通病”。毫无疑问,在作为整体性的、成套行为系统的文化中,只有一套传统观念、尤其是价值系统才是最具有普遍性的“通性”。在中国,儒家思想所展示的价值系统显然最能代表中国文化的“通性”。但是面对历史事实,作为政治意识形态的儒家思想并不具有普遍性,没有生命力。余英时强调指出:“必须把作为一种政治意识形态的儒家思想和作为一种生活方式的儒家思想区别开来。”[①] 因为文化固然有其社会功能的一面,但这并“不是最主要的方面”。“宗教、道德、艺术、文学思想等都是为人生提

---

① 引自杜维明《新加坡的挑战》,第183页,三联书店1989年版。

供‘意义’的活动。……在个人层面上，无论是自觉的或不自觉的，人生都离不开一套‘意义之网’的支持。这是人的‘精神的家’。一旦‘意义之网’破灭了，个人便当然落到存在主义所说的‘无家可归’的境地。”换言之，每一文化系统中最能反映其“通性”的是作为生活方式且为个人提供“意义之网”的价值系统，文化研究从一般文化转向具体文化最终要落实到这种“通性”上。

二

与西方文化“外在超越”的价值系统相对照，中国文化价值系统的个性特征是“内在超越”。这是余英时表述中西文化系统根本差异的基本观念。显然这个看法与其师钱穆所谓“西方文化的最高精神是外倾的宗教精神，中国文化的最高精神是内倾的道德精神”[①] 一脉相承。余英时认为，导致中西文化价值系统这种根本差异的根源在于对价值的来源、尤其是价值世界与实际世界之间关系的理解不同。认识中国文化特殊的价值系统也必须打开这个总关键，才能进一步解说由此而衍生的涉及中国文化价值系统各方面的具体问题。

余英时指出，中国人最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于“帝”或“天”。但是，孔子之后，“人”的份量重了，“天”的份量则相对地减轻了。“但是孔子以下的思想家并没有

① 钱穆《文化学大义》，台北中正书局1980年版，第50页。

切断人间价值的超越性源头——天。孔子以'仁'为最高的道德意识，这个意识内在于人性，其源头仍在于天，不过超越性的源头不是一般语言所能讲得明白的，只有待每个人自己去体验。"因此，仅就价值具有超越性的源头这点而言，中西文化在开始时似乎并无基本不同。但是若从超越性源头与人世间之间的关系着眼，则中西文化的差异便极有可注意者在。余英时认为，中国人对于此超越源头只作肯定而不去穷追到底，西方人自始便要在这一方面"打破沙锅问到底"。从柏拉图、亚里士多德探索价值之源的努力到接受希伯来的宗教信仰，西方人终于塑造了一个无所不知、无所不能、无所不在的人格化上帝，成为万有的创造者和价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷，另一方面又用它来鞭策人向上努力。因而西方超越世界至此便充分地外在化、具体化、形式化了。与西方相对照，中国人自始便知道人的智力无法真正把作为价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来，更为重要的是中国人不在两个世界之间划分一道不可逾越的鸿沟。中国人的两个世界是互相交涉，离中有合、合中有离的，而离合的程度则又视个人而异。孔子的"为仁由己"、孟子的"尽其心者知其性，知其性者则知天"，指出了进入超越的价值世界的途径，这是走内在超越的路。

在内在超越系统中，个人自身的努力便显得至为重要。余英时进一步指出，内在超越必然是每个人自己的事，没有组织化的教会可依，没有系统的教条可循，甚至象征性的仪式也不是很重要的。儒家教人"深造自得"，道家要人"得意忘言"，禅

师对求道者则不肯说破，重点都放在每一个人的内心自觉，所以个人的修养便成为关键所在。这是中国文化具有“人文精神”的具体表现。追求价值之源的努力是向内而不是向外的，不是等待上帝来“启示”。这种精神不但见之于宗教、道德、社会各方面，而且也同样支配着艺术和文学的领域。

怎样评价中西文化价值系统的这种差异？余英时说：“外在超越与内在超越各有其长短优劣，不能一概而论。”但是，在具体评说时却充分显示了他的偏颇和倾向性。就个人层面、就人的“精神的家”而论，余英时指出，在西方近代“世俗化”的过程中，特别是19世纪达尔文生物进化论出世之后，上帝创造世界的信仰受到致命的打击。一般号称基督徒的西方人虽然进教堂如仪，但心中已没有真实的上帝信仰。价值之源已断，生命再无意义可言，人在世间陷入了“无家可归”的境地。而“内在超越”的中国文化由于没有把价值之源加以实质化、形式化，因此也没有西方由上帝观念而衍生出来的一套精神负担。科学的新发现当然会逼使中国人去重新检讨以致修改传统价值论成立的根据，但是这一套价值却不致因科学的进步而立刻有“全面崩溃的危险”。

之所以断言中国传统价值系统不会有“全面崩溃的危险”，不仅是与西方文化的当代困境相比较而言的，而且首要的原因在于“内倾文化自有其内在的力量”。余英时认为，中国文化之所以能延续数千年而不断，正是受了这种内倾文化的韧力之赐。由于中国人的价值之源不是寄托在人格化的上帝观念之上，所以无须象西方文化那样必须经过世俗化的过程

来建立“人的尊严”。余英时说：“人的尊严的观念自孔子以来便巩固地成立了，两千多年来不但很稳定，而且遍及社会各阶层。”从孔子用“仁”来界定“人”，到陆象山进一步提出“不识一字也要堂堂做一个人”，表明儒家思想向来便是高扬“天地之性人为贵”，相信人普遍具有价值自觉的能力，“圣人”和“小人”的分野不在于知识、地位和财富，而在于个人的抉择。余英时认为，“天地之性人为贵”的论断是否具有科学根据，在中国人看来，这根本不成其为问题，古今无数道德实践的实例足够证明人是天地间唯一具有价值自觉能力的动物。而且到今天为止这一问题还不是逻辑知识论所能充分解答的，也不是经验科学所能完全证实或否证的。“所以今天还没有绝对性的科学论据非要中国人立刻放弃这种信念不可”。质言之，建立在内在超越基础上的这种信念根本无须外在的知识来论证其成立与否。

同这种内倾文化相适应，中国人对自我的态度亦与西方人大相径庭。西方人采取了外在超越的观点，把人客观化为一种认知的对象，对人作多方面的分析。这种分析一方面固然加深了我们对“人”的了解，但另一方面则不免把完整的“人”切成无数不相连贯的碎片。中国人则从内在超越的观点来发掘“自我”的本质。这个观点要求把“人”当作一个有理性、也有情感的，有意志也有欲望的生命整体来看待。整体的自我一方面通向宇宙，与天地万物为一体；另一方面则通向人间世界，成就人伦秩序。“因此自我的存在，一方面是外在客观世界存在的保证。另一方面外在客观世界的存在也保证了自我存在的

真实性”。余英时指出，中国人因此对于自我及天地万物保持一种整体的观点，而能免于极端怀疑论的困扰。也不象西方人那样必须斩断与外在世界相维系的锁链才能享有自由。

从整体的观点出发，便要求人对自我的认识和对外在万物的认识不能采取相同的办法。对万物的认识，我们主要是依赖“知”，但是对“人”(包括自我在内)的了解，则不仅需要“知”，而且还需要“仁”。仁心的体察不是一般的读书明理所能做到的。余英时说，“仁”可以概括“知”，“知”并不能穷尽“仁”。因此，重要的是要下“自省”、“自反”、“反求诸己”、“反身而诚”之类的功夫，也就是所谓的修养或修身。每一个人都可以通过“反身而诚”的方法确立“自我”的真实不虚，激发立志“成人”的价值自觉的能力。在他看来，这种注重个人修养的人生态度在中国思想史上一直占据着主流地位，不仅深植于知识分子的心中，而且也流行于民间。他指出，中国人这种“依自不依他”的人生态度，使人具有一种内在的精神力量，督促自我不断奋斗，至少在方向上是最富于现代性的。

按照传统的说法，儒学具有修己和治人这两个无法截然分开的方面。“自我修养的最后目的乃是自我求取在人伦秩序和宇宙秩序中的和谐。”余英时认为，无论是修己还是治人，儒家都以“君子”的理想为其枢纽的观念：修己即所以成为“君子”，治人则必须先成其为“君子”。从这一角度来说，儒学事实上便是“君子之学”。他指出，从长期的发展来看，“君子”所代表的道德理想和他的社会身份(即儒家所说的“德”与“位”)并没有必然的关系。相反地，“德”的普遍性是可以超越“位”的特

殊性的。在儒家历史上,“君子”是“道德之称”,其它如“士”、“仁者”、“贤者”、“大人”、“大丈夫”以及“圣人”也都是可以和“君子”互通的。儒家关于人生境界的一般议论也是和君子的理想分不开的。

余英时认为,“君子”作为一种道德的理想是从孔子才开始的。孔子以“文质彬彬”来规定“君子”是和他所持的中心理论——“仁”与“礼”互相通贯的。他写道:“比较全面地看,孔子理想中的‘君子’是以内心的‘仁’为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎‘礼’的人。‘仁’固然必须通过‘礼’而表现出来,然而‘礼’若不以‘仁’为依据则也失去其所以为‘礼’之意。”所以“君子”的本质是“仁”,“君子之道”事实上就是“仁道”。

“君子”既是“仁者”,则欲为“君子”必自修内在的仁德始,“克己”、“自省”便成为入德的基础功夫。“君子”在培养个人的道德品质这一点上是完全对自己负责,而不在于求得他人的称誉,甚至了解。从反面说,“君子”尤当随时自察过失而严格地自责。余英时指出,这是从内在本质着眼。但是,由于“君子”之道即是“仁道”,其目的不在自我解脱,而在于“推己及人”,拯救天下。所以,“君子之道”同时又必须层层向外推,不能止于自了。若专指个人的“见道”、“闻道”、“悟道”、“修道”等“内转”方面而言(虽然这确是儒学的始基所在),则不免往而不返,“君子”的循环圈亦将由此而中断。所以,“君子”必须往而能返,层层外推,建立起人伦道德的秩序,才算是尽了“修己以安百姓”的本分。

但是，这里面临一个儒家自始以来就面临的大问题，即“内推”可以由“君子”自作主宰，关键仅在于个人能否“立志”，以及“立志”之后能否持之以恒；而“外推”却遇到了一个不是个人意志所能随便转移的外在世界。余英时认为，《论语》“尧曰”的末章，孔子论“君子”之言指示了一种解决办法。孔子说：“不知命无以为君子也；不知礼无以立；不知言无以知人也。”余英时解释说，“命”、“礼”、“言”三者都外在于“君子”，“礼”是经长期历史演变而来的人伦秩序；“言”即孟子所谓的“诐辞”、“淫辞”、“邪辞”、“遁辞”；“命”则指当时能否行“道”的客观条件。三者构成了“君子”认知的对象。余英时说：“这是儒学因道德实践的要求而逼出来的客观知识问题。‘博学于文’、‘多闻而识’、‘致知在格物’等等论端都由此衍生。”他意味深长地写道：“孔子论‘君子’而终于此章则确有象征意义。”

余英时继而对儒家的“君子”理想从动态的观点作了进一步的分析。他指出，“弘毅进取”是儒家理想“君子”的精神，孔子的“仁”是刚性的，是在“君子”净化了一己的种种不正当私欲之后挺立起来的，具备了这种刚毅的精神，“君子”便能在“仁”的实践方面永不息止地勇猛精进。后世儒家以“人道”上配“天道”的说法，为“君子”的刚毅进取增添了一重“天道”的保证，在精神上是孔子“吾见其进，未见其止”这一精神的继续。

余英时对儒家“君子”理想的分析，当然不是怀古的幽思，归宿仍在于点明其现代的、“现代以后”(Post-modern)的意义。他认为，西方自柏拉图始便有“静观的人生”和“行动的人生”

之分，近代以来后者凌架于前者之上产生了新的流弊，不能使人"思其所行"，陷于《中庸》所谓"人莫不饮食，鲜能知味"的困境。而儒家自始便走上了此一动静二分的途径，它以自我为中心而展开的循环圈具有即动即静、即思即行的性格，具有"刚毅进取"、自强不息的精神。这种精神也表现为中国思想家从来不看重灵魂不灭的观念而积极地肯定人生，通过"立功、立德、立言"来保证人的"永生"。这一切都莫不与儒家对两个世界之间关系的看法、"道不远人"的观念有关。因此，余英时提请人们深思："从西方的观念看，儒家'君子'的刚毅进取的精神既非纯'传统的'，也非纯'现代的'，而是介乎二者之间，且兼而有之。这种精神是不是给我们一点新的启示呢？"换言之，"这是一种最合于现代生活的'宗教信仰'"。

三

正如儒家传统中不仅有"修己"的一面，而且还有"治人"、"治国"、"平天下"的一面一样，讨论中国文化也不能仅限于个人安身立命这一面及其现代意义，且必然涉及与"民主"、"科学"的关系这一层面。"五四"以来关于"民主"与"科学"的讨论一直是文化论争的中心问题。近年来对现代新儒学的某些学者引以为立论资本的"东亚工业模式"、"儒家资本主义"的讨论，又为文化研究增添了新的论题。对这些问题，余英时仍以"内在超越"为基点，作了自己的回答。

中国近两三百年的科学技术落后于西方，是大家公认的

事实。而科学技术的突飞猛进正是现代化的一个主要特征。由此余英时承认，“从这一点说，中国文化断然是和现代生活脱了节的。”问题在于，我们究竟怎样解释这一脱节的事实。

从文化的角度看，余英时认为，撇开历史背景、社会经济形态种种外缘不谈，根本的原因仍在于文化价值系统的不同。他说，西方文化的外倾精神有助于系统科学的发展。毕达哥拉斯用抽象的数学形式来解释事物活动的外在结构，是西方最早的一次科学革命。柏拉图根据毕氏的数学形式发展出“理念说”，把世界一分为二，进一步奠定了西方思想外在超越的途径。他认为世界的秩序和规律是“上帝”加以安排的结果，这就提供了一个超越的观点，可以使人全面地去理解天地万物。科学家的任务便是要发现这种规律和秩序，形成系统化、逻辑化的理论体系。而中国文化的内倾精神则不能积极地激励人们去寻求对外在世界的系统了解。譬如，就人与天地万物的关系而言，中国人的基本态度可用“人与天地万物为一体”来概括。中国人是相信“天地之大德曰生”、“生生不已”的，因此天地万物的运行便是一“气”的聚散生化的无穷过程。人也在天地万物之内，不过他是“万物之灵”，能“赞天地之化育”。所谓“人与天地万物一体”或“天人合一”，其比较确切的涵义就在于此。从这种天人合德、尽性即知天的观点出发，引伸出来的是六合之外存而不论、注重人文领域内的问题的倾向。余英时说，“中国思想确是比较实际的，帖切于人生的，有内在系统而无外在系统的。抽象化、理论化、逻辑化的思考方式不是中国的特色，也不受重视。”中国之所以发展不出科学与这种文化背景有着

必然的联系。因此,"中国如果要在这一方面赶上世界水平,只有走'西化'之路。从这个特定的问题上,现代化和西化是同义语。"换句话说,这是因为"为真理而真理"、"为知识而知识"亦即"运用理性以获得真理是西方文化自希腊以来的一贯精神,是外在超越的西方价值系统的一种具体表现。它是超时间的(至少到现在为止),因而不存在所谓'现代化'的问题"。西方的"科学"在希腊时代便超过了中国。

如果说西方"为真理而真理"的精神是超时间性的,不存在"现代化"的问题,那么究竟什么是有时间性的"现代"问题呢?换句话说,十七世纪以前尚不逊于西方的中国的实用技术为什么落伍了呢?这涉及到"科学"与"技术"的分野问题。余英时认为,基本科学的研究不以实用为最高目的,而是为真理而真理、为知识而知识,是运用理性来解释世界、认识世界。至于科学真理是否具有实用性则是次一级的问题。在余英时看来,300多年前培根提出两个关于科学的梦想,一是用科学的力量来征服宇宙,一是通过科学知识以认识世界的真面目,其真正的兴趣是在用"科技"来征服和宰制自然。因此,余英时强调指出:"严格地说,培根对待自然的态度是西方现代化的主要内容之一。这应该和基本科学研究分别开来。"

西方近代为什么发生从"为真理而真理"的非实用性倾向到用科技来征服和宰制自然这种倾向的转变,从而使科学、技术的突飞猛进成为现代化的基本特征?余英时对此未置一辞。但是,正是从上述厘定出发,他充分发挥了中国文化的超现代意义。他论证了中国的价值系统在接受西方的科学方面没有

什么阻碍，同时还认为，中国人从“人与天地万物一体”的看法出发，在开发自然以求生存的时候强调的是“尽物之性”，顺物之情，尽量地和天地万物协理共存而不是征服，因而面对“科技”不但征服了世界，而且征服了、宰制了人，使人成为“科技”的“后备队”的西方世界来说，“‘人与天地万物一体’的态度诚然不是‘现代的’，然而却可能具有超现代的新启示”。那么这种超现代的“新启示”是什么呢？在余英时看来，这种“新启示”就是中国要走“为真理而真理”的西化之路，但又不把它变为生产力（“科技”），以免造成西方“科技”宰制世界的危机。

中国文化没有发展出“民主”，这也是一个基本的事实。问题同样也在于怎样合理地说明这一事实，同时进一步考察中国文化有没有“接纳”民主的可能。

余英时说明和考察这个问题的具体入手点是“人与人的关系”。这个问题包括了个人与个人之间、个人与群体之间以及不同层次的社群之间的关系。他说，人与人之间的关系，中国人一直称之为“人伦”。所谓“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”等五伦，大致包括了社会上最常见的个人关系。他强调，五伦有互相关联的两点最值得我们注意：第一它是以个人为中心而发展出来的，因此维系关系的原则也不同；第二它强调人与人之间的自然关系，因此五伦始于父子。中国的政治社会组织只是人伦关系的逐步扩大，即以个人为中心而一伦一伦地“推”出去的。在各层社会集合体中，“家”无疑是最重要、最基本的一环，“国”与“天下”都是以“家”为范本的。现代的社会学家根据中国人重视个人关系这一点

而断定中国的社会关系只有“特殊性”而无“普遍性”，对此余英时“深为怀疑”。他认为，以实际情形言，“特殊主义”和“普遍主义”是任何社会中都同时存在的现象；以文化价值言，中国和西方都有最高的普遍原则适用于一切人，这在西方以“公平”(Justice)为代表，在中国则是“仁”(后来是“理”)的概念。

中西各自“普遍原则”间的个性差异，是由外倾文化和内倾文化的差别而衍生的。余英时说：“‘公平’是一个法律观念，其源头在上帝立法说，这是外在超越的倾向。‘仁’是一个道德观念，其根据在心性论，这是内在超越的倾向。”换言之，“‘仁’与‘公平’都是普遍性的价值，其不同乃是由于不同的文化有不同的价值预设。”他进一步说：“中国价值系统因为没有预设客观化的、形式化的‘上帝’的观念，因此法律没有绝对的神圣性，也占不到最高的位置。但是作为次一级的观念，‘法’仍然是有普遍性的。”在中国只有包含“孝”的观念在内的“仁”作为处理人际关系的普遍原则(也就是“礼”)才占有最高位置。余英时认为，中国的“礼”非但不是“特殊主义”，相反却是较之西方的“公平”更高的“公平”。他说：“‘礼’或人伦秩序并不否定法律和制度的普遍性和客观性，但却不以此为止境，法律和制度的对象是抽象的、通性的‘个体’，因而只能保障起码的公平或‘立足点’的‘平等’。‘礼’或人伦秩序则要求进一步照顾每一个具体的个人(的特殊处境和关系)。”简单地说，就是用“礼”来调节“法”。另一方面，“法”只是消极的，只能“禁于已然之后”，“礼”则是积极的，是基于个人的价值自觉，可以“禁于将然之前”。社会不能没有法律，但法律不能真正解决犯罪的

问题。所以,“合起来看便可知儒家是要追求一种更高的‘公平’和更合理的‘秩序’”。

然而中国传统毕竟没有发展出“民主”的政治制度。余英时说,中国人必须认真吸取西方人在发展法治和民主两方面的历史经验。他认为,在现代社会中政治与法律各自具有独立的领域与客观的结构,决不只是伦理——人伦关系——的延长。因此,“中国人要建立民主制度,首先必须把政治从人伦秩序中划分出来。分开之后,我们反可以看得清中国人伦秩序中所蕴藏的合理成分及其现代意义”。他指出,中国文化把人当作目的而非手段,它的个人主义(personlism)精神凸显了每一个个人的道德价值;它又发展了“人皆可以为尧舜”、“满街都是圣人”的平等意识以及“为仁由己”、自由讲学议政的传统;同时西方现代的法律已逐渐以“理性”代替上帝,而中国人对人有理性的说法并不陌生,没有理由不接受现代的法治观念;“凡此种种都是中国民主的精神凭借,可以通过现代的法制结构而转化为客观的存在”。

中国为什么没有发展出近代资本主义,这也是最近几十年来世界学术界所共同关注的一个问题。韦伯曾认为,在中国、印度、巴比伦,在古代世界,在中世纪都存在“资本主义”,这种“资本主义”是指将私人获得的资本用之于经济交换中以谋取利润的活动,也就是通常所谓的“商业资本主义”(Commercial capitalism)。但是,西方近代工业革命以后所出现的资本主义则是一种特殊的历史经验,是由许多个别历史因素的特殊组合而造成的,因此是独一无二的。这些因素可以归之于

三个互相独立的方面：即经济基础、社会政治组织和当时占主导地位的宗教思想。韦伯特别强调了“新教伦理”对近代西方资本主义兴起的意义。准此，余英时提出了一个“韦伯式”的问题，即追问“在中国的宗教道德传统中有没有一种思想或观念，其作用与‘前定论’有相当的地方，然而又有根本的差异”，探索“中国宗教伦理的俗世化对商人精神的可能的影响”。他认为，提出这样一个问题并不意味着“严守韦伯的分野”，因为韦伯把西方的新教伦理局限于加尔文一派之内，所研究的是西方近代资本主义的精神来源，而“入世苦行”说即西方学人常常谈到的“俗世化”(Secularization)的问题是普遍性的，西方以外的社会(如中国)也有不同程度上类似于“俗世化”的历史阶段。在此阶段，伴随从“出世的”性格转向“入世的”性格，经济形态往往会发生重要的变化。因此“韦伯式”的问题，完全适合于考察中国宗教伦理的转向及其与商人精神的关系。然而余英时考察出的具体结论则与韦伯《中国宗教》一书的论断大相径庭。

考察是从比较入手的。西方宗教改革的基本方向是从“出世”到“入世”，也就是从舍弃“此世”到肯定“此世”。余英时认为，如果以西方宗教革命作为衡量尺度，中国不但发生过同类的运动，而且其时代远较西方为早。这便是由新禅宗发其端、新道家助其澜、新儒学集大成的整个历史发展过程。

西方宗教改革中推行“世俗化”的思想家们认为，个人可以直接与上帝沟通，凭恃自己的信仰就可以得救，无需任何中介人或代祷者；教徒不能依靠教会和圣礼得救，而靠内心保持

纯洁的情操，过勤俭禁欲的生活，勤勉于世俗的职业，实现自我确证、使灵魂得救；人的一生必须坚守勤俭、诚实、有信用的美德，必须不断地以钱生钱，但这既不是为个人的享受，也不是为世俗的愿望，而是为了履行人的"天职"；人必须用一切最理性的方法来实现这一"非理性的"目的；等等。余英时认为，在中国历史上占据了七、八百年主导地位的佛教出世精神，从唐代开始了"入世"的转向。新禅宗的"若欲修行，在家亦得，不由在寺"、"世间法即佛法，佛法即世间法"的说法，表明他们发现了此世对于"解脱"的意义，具有近代宗教强调"个人与超越真实之间的直接关系"这一基本特征。它与基督新教的不同在于，基督教是外在型的宗教，它的"超越真实"即是上帝；新禅宗走的是内在超越之路，其"超越真实"则是内在于人的"佛性"或"本心"。新禅宗由"担水砍柴，无非妙道"，重视此世的意义，到百丈怀海制定《百丈清规》，建立丛林制度，确立了"节俭"和"勤劳"两大新经济伦理的支柱。新道家将此发扬光大，同时受惠于儒家，承认事父事君也是"妙道"，从而与中国的传统相合流。然而，无论是新儒家还是新道家都不是以世俗的目的为目的，而是"用一种超越而严肃的精神来尽人间的本分"，"以出世的精神做入世的事业"，使俗世的工作具有宗教的意义。对此，余英时写道："如果说这种思想和基督新教的'天职'(Calling)观念至少在社会功能上有相通之处，大概不算夸张吧！"

在余英时看来，最终全面完成由新禅宗的入世转向，代表了中国传统的价值取向并对商人精神产生了实际影响的乃是

宋明新儒学。

第一，新儒学建立了自己的"彼世"——"天理世界"。韦伯曾认为，所有宗教都持其必然而又应然之"理"以对待"此世"，从而和"此世"的一切不合理之事形成一种对峙的紧张状态，因之他断定儒家对"此世"的一切秩序与习俗都采取"适应"的态度。对此，余英时指出："儒家对'此世'决非仅是'适应'，而是采取一种积极的改造的态度；其改造的根据即是他们所持的'道'或'理'。所以他们要使'此世'从'无道'变为'有道'，从不合'理'变成合'理'。""在内在超越的文化型态之下，新儒家更把他们和'此世'之间的紧张提到最大限度。"这是无论新禅宗还是新道家都不能比拟的。

第二，新儒学提出了"敬贯动静"的入世作事的精神修养原则。"敬"不限于"存心养性"以通向价值之源的超越境域，它是成就此世之"事"的精神凭借，是入世做事的行动原则。由此而产生了后世中国社会强调的"敬业"精神，勤劳、不虚度时光、不作不食的美德也随"执事敬"的精神出现于新儒家的伦理之中。余英时说："这是新儒家伦理中的'天职'观念，颇有可与加尔文教相比之处。"所不同在于，"新儒家重视此事的成就，但其正统理论则不以'事'的成败为判断'理'之有无的标准。清教徒的'选民前定论'则流于以事业的成功为'德的表征'(Symptom of virtue)。"

第三，新儒学严于理欲、义利之辨，这与清教在立教时所考虑的是普遍性的宗教道德问题，谴责追求财货的思想也是完全一致的。

第四，新儒学提出了“以天下为己任”的入世精神，它所表现的对于自己期待之高也与加尔文教徒相齐。所不同者，前者把宗教精神转化为对社会的责任感，后者是把对社会的责任感发展为宗教精神。新儒学的社会责任感在北宋表现为政治改革，南宋以后则转向教化，以建书院和社会讲学为其显著的特色。

余英时认为，上述诸方面是宋明新儒学各派所共同具有的。但是伴随从政治改革转向教化的是新儒学内部分化为程朱和陆王两大宗派，其社会意义在于使新儒学伦理深入中国人的日常生活，包括成为商人的精神凭藉。由于社会阶层的变迁，商人地位的提升，他们产生了对于宗教和道德问题积极追寻的兴趣。商业书、社会小说、格言、语录中包含的儒家道德思想，成为他们吸取儒家伦理的来源。他们深信自己的事业具有庄严的意义和客观的价值，建立了“诚信”、“不欺”、“勤俭”等上通“天之道”的“贾道”；他们勤俭持家，“为子孙后代计”，表现出一种超越性的动机；他们转化了许多传统文化资料为经营企业的手段，“用儒意以通积著之理”，创立了规模空前、以“老板”和“雇员”为名份、以“事业功能”为用人原则、以会计核算为管理方法的“伙计”制度；如此等等，将儒家的知识和道德统一于一身，表明了在新儒学伦理薰陶下发育起来的商人精神与新教伦理一样具有“运用最理性的方法来达到非理性的目的”的根本特征。

然而，中国传统社会毕竟没有发展出近代资本主义。余英时认为，直到现在为止，我们还没有充足的证据相信资本主义

是中国历史上的一个必经阶段。这里他确实注意到了具体历史条件的作用。他写道，今天主张儒家伦理与现代东亚经济发展有关的学者“不免碰到一个理论上的困难：即使我们能证实这两者之间的因果关系，我们仍不足以推翻韦伯的原有理论(指近代资本主义是独一无二的特殊形态)，因为无论是日本、台湾、香港、南朝鲜或新加坡的经济发展，其资本主义的经营方式都是从西方移植过来的，而非发源于本土。”但是，按照余

但自有其相对独立的领域和客观的基础，而且也形成一绵延不断的传统”。他写道：“思统既不能离开学统而单独存在，它自然也具有一定程度的客观性和独立性。这就是说，每一个源远流长的思统至少相对于它自己的文化系统而言，却涵有某些经得起时间考验的真理和价值。所以思想虽然随时代而变，并且在一定限度内反映时代，但同时又超越时代，不是时代所能完全限定的。”他着重指出，“从长远的历史观点说，它超越时代的意义甚至比它反映时代的意义更为重要、更为基本。”换句话说，包含在原始经典中的“自性”是完满自足的，是通过学术（统）与思想（统）而显现出来的、具有超越时代意义的“潜存”。

余英时接纳韦伯和美国社会学家帕森思（Talcott Parsons）“哲学突破”的思想，认为世界上几个主要文化系统中的学统与思统都是在古代“哲学突破”阶段而定型的。各文化由此而形成了各自对自然、社会、宗教等的一套特殊看法，并且用一套自己的语言、概念来描述这些“实在”。文化的基础由此而奠定。余英时认为，任何“突破”都以一定的历史文化传统为背景，都有一个“崩坏”的过程为其先导，看法的不同根源于“突破”的重点不同。少数圣哲由于把握了文化发展的动脉才能有所“突破”。余英时说，古代中国的“崩坏”有两个方面，一是社会秩序的即“封建”制度的解体；二是文化秩序的即所谓“礼崩乐坏”。“从思想史的角度说，古代中国的‘哲学的突破’或‘超越的突破’则是文化秩序的‘崩坏’，换句话说，也就是对于‘礼崩乐坏’的一种直接或间接的反应。儒、墨、道三家的中心理论

都可以证明了这一点。"在此过程中,儒学树立了自己在中国文化中的主导位置。

与其它文化系统的"突破"相比,中国古代的"突破"有两大特色。一是"突破"的方式极为温和。诸家论"道"都强调其历史性,强调与以往文化传统之间的密切联系。儒、墨诸家都不承认"道"是他们自己创建的,而是"法先王"而来的。中国古代的学术总汇于史便是绝好的注脚。二是中国古代论"道",强调其"人间性"。中国古代之"道"比较能够摆脱宗教和宇宙论的纠缠。"天道"的地位并不高,不过是用以加强"人道"。所以,中国"道"的人间性更进一步表现为人间秩序的安排,最后的结论都要归结到治国、平天下之道上去。余英时认为,在诸家之中,儒家最能体现这两个基本特征。孔子一方面"从周",一方面又说"其或继周者虽百世可知",这种温和的"突破"方式在性格上恰与三代不断损益的文化传统若合符节,能够在面临"礼崩乐坏"的危机时,为其提供最容易适应的变革方式。孔子继承了礼乐传统又从内部改造这个传统,在整理古代经典之际,将一种新的精神灌注于旧传统之中,他以"仁"来重新解释传统的礼乐,为其找到了内在的根据,使礼乐的涵义为之一新,从而建立起以"仁"为中心的思想价值系统。所以在孔子思想中,礼乐是传统部分,"仁"则是其创新部分。墨家对礼乐传统的"突破"远比孔子激进,墨子否定了礼乐传统,乞灵于更古老的宗教意识,同时又更为保守,没有创新。道家对文化采取否定的态度,视礼乐为人类堕落的产品,他们在消极地不触动礼乐、文化的同时,追寻的是全新的超越的方外世界。所以,

"以儒、墨、道三家与当时的礼乐传统之间的关系而言，儒家可以说是赋予礼乐以哲学的新解，道家追求一超越礼乐的境界，但墨家则不免与礼乐发生正面的冲突。"因此，经过长期激烈的竞争，儒学终于成为中国思想的主流，适应于秦汉以后的社会，决不是偶然的。余英时充满敬意地说："孔子对于中国古代文化发展所作的断案，现在依然有效。"①

余英时认为，从孔、孟、荀到汉代，儒家的中心任务是建立一个新的深入民众生活的道德文化秩序，它超越同时也包括了属于第二义的政治法律制度。中国文化流布之广、持续之久和凝聚力之大，足以使之成为世界文化史上独一无二的现象，而儒学在这一文化系统中则居于枢纽位置，其基础都是在汉代奠定的。"循吏"在此过程中起了关键作用。按照儒家传统，"内圣"是"外王"的先决条件，它要求统治阶层的所有成员都要"以修身为本"。在汉代这一点是特别针对着"士"而设的，而不适用于"后知"、"后觉"的人民。从社会的整体的角度出发，儒家德治秩序的建立所依循的是"先富后教"之类的程序。这是"外治"的程序，不能与"修身"这一"内治"的程序相淆混。换言之，以修心养性、安身立命为目的的儒学心性论，尽管它早已存在于《论》、《孟》、《学》、《庸》，但在建立德治秩序的过程中，不可能成为儒学的中心问题，孟子也没有取得正统地位。只有到唐代韩愈之后，才开始了儒家心性论的"再发现"。这是

① 《古代知识阶层的兴起与发展》，《士与中国文化》第33页，上海人民出版社1987年版。

一个新的历史阶段，即宋明新儒学的阶段。

宋明新儒学的出现，大体上有内外两方面的因素。“外在的因素是社会的变迁，而尤以中古门第崩溃为最重要的关键；内在的因素包括了古代儒家思想的再发现。”儒学虽然是入世之学，但唐代的儒学已与中国人的日常生活脱节，只不过是南北朝以来的繁琐章句之学的延续。安史之乱后，门第渐趋衰落，与维护门第生活有关的礼学失去了其现实的意义。而另一方面，佛教在唐代是中国思想和信仰的主流，在一般人的日常生活中占据了中心位置。新禅宗“求心见性”为俗世士大夫提供了一个精神上的最后归宿之地，也就是所谓“安身立命”。所以从韩愈《原道》这篇要使儒学重新全面指导中国的社会生活的大文章开始，便全力展开了排斥佛教的运动。然而要真正从佛教手中夺回失去已久的精神阵地，使新儒学成为“世教”，就必须“入室操戈”。余英时说，“除了发展一套自己的心性论之外，实在无其它的途径可走。”由此可以看出新儒家与新禅宗的关系具有微妙的多重性：“一方面新儒家乃闻新禅宗而起，但另一方面新儒家又批判并超越了新禅宗，而将入世精神推到了尽处。新儒家不但参照新禅宗的规模而重新调整了思想结构，并且在修养方法以至俗世伦理各方面都根据自己的需要而吸收了新禅宗的成份。”

因此，新儒家和南北朝以来的旧儒家最大的不同之处在于心性论的出现。韩愈在新儒家中最早发现了《大学》的新意义，因为此篇从正心、诚意直接通向修、齐、治、平，内外一以贯之。正心、诚意是佛教的根本重地，但佛教的“治心”是为了舍

离“此世”，而《大学》则恰恰相反，是为“入世”、“经世”而作准备的。韩愈以“正心”为始点而重振儒学，正是入佛教之室而操其戈。同时韩愈还以新禅宗为模范，建立了“心心相传”的儒学道统论。但是韩愈对心性论并无贡献。与韩愈同时的李翱，以《中庸》、《大学》为根据，首开新儒学心性论之先河。然而李翱的“入室操戈”虽较之韩愈而对新禅宗具有更大的威胁，却尚不能脱尽佛教的纠缠。余英时认为，新儒学的心性论要等到宋代才发展至成熟之境。由此可以看出一个历史事实，即新禅宗对新儒家的最大影响不在“此岸”而在“彼岸”。儒家自始便着眼于“此岸”，无待乎佛教的启发。也正因为如此，儒家被视之为有“用”而无“体”、有“事”而无“理”，这才是最根本的挑战。

新儒家的“彼岸”自然不同于佛教的“彼岸”，它只能是实有而不是空寂，否则将无从肯定“此岸”。新儒学在“儒”上添上一个“天”字即为保证此世界的客观实有设。新儒学的“彼世”与“此世”既相反而又相成，余英时说：“以宇宙论而言，是‘理’与‘气’；以存有论而言，是‘形而上’与‘形而下’；在人文界是‘理’与‘事’；在价值论领域则是‘天理’与‘人欲’。”他认为，即便是主张“心即理”的陆王一派，虽极力把价值之源收归于“心”，也不能真正将“理”与“天”切断。

新儒学的最终理想依然是要在“此世”全面地建造一个儒家文化秩序，即所谓“经世”。余英时认为，程朱硬改《大学》中的“亲民”为“新民”，足以显示其建立新秩序的意向，他把朱熹《集注》所谓“新者，革其旧之谓也”称之为“新儒学全面‘革新’的正式宣言”。新儒家们无一不以“天民之先觉”自居，把“觉后

觉”当作当仁不让的神圣使命。但是，在如何“觉后觉”的具体程序上，各家存在着严重的分歧。余英时说，朱子认为只有先使“士”阶层普遍觉悟，然后才能通过他们去教化其他“三民”（农、工、商），因此他专以“士”为施教的直接对象。而陆象山则同时针对“士”和一般民众立教。所以在传教方式上，朱子强调“致知穷理”、“先博后约”，而陆象山则“太象一个基督教的牧师了”。王阳明继续新儒家未竟的“经世”大业，他的“致良知”说之所以风靡天下，正因为它一方面满足了士阶层谈“本体”、说“功夫”的需求，另一方面又适合了社会大众的精神需要。“良知”说的“简易直接”使它极易接受通俗化和社会化的处理，打破朱子“读书明理”之教在新儒家伦理和农工商贾之间造成的隔阂。余英时指出，就历史意义而言，“程朱理学虽然把士阶级从禅宗那边扳过来了，但并未能完全扭转儒家和社会下层脱节的情势。明代王学则承担了这一未完成的任务，使民间信仰不再为佛道两家所完全操纵”。他深情地写道：“新儒家之有阳明学，正如佛教之有新禅宗。佛教在中国的发展至新禅宗才真正找到了归宿；新儒家的伦理也因为阳明学的出现才完成它的社会化历程。”

一般认为，清代是汉学勃兴、宋学式微的时期。因此，梳理新儒学在清代的发展是余英时着意研究的重点。限于篇幅，这里只能简单地勾勒几笔。大体言之，余英时认为，明末到清代的儒学的基本倾向是“回归原典”，一方面是朝着知识主义发展；另一方面重心从内圣的道德本体转到了外王的政治社会制度。二者是针对宋明儒学而发的相互关联的两个问题，前者

涉及的是在"尊德性"为第一义的条件下如何处理、对待有关儒学传统和道德的知识问题;后者是怎样拿儒家学问来建立政治社会秩序,解决南宋以来儒学偏重于体、而且是偏重于体的哲学方面而导致的忽视事功、空谈心性的问题。用一句话来说,就是如何从儒家的学统开出思统的新阶段的问题。余英时认为,这是新儒学发展到尽头才逼出来的。当然面对近代以来欧风美雨的冲击,这更是一个现实问题。在余英时那里,似乎暗示着他已在解决这些问题,《从价值系统看中国文化的现代意义》不正是着意于这样的工作吗?

五

一般地说,余英时把文化研究的焦距集中在传统与现代的可能接榫点上是一个深刻的观点,他对中国文化的未来所怀有的忧思、对现代化即西化观点的尖锐批评、对中国文化特质及其现代意义的辨析探讨、对现代西方世界精神危机的揭示,也都具有一定的借镜作用。但是,断言"中国文化稍加调整就可以适用于现代生活",则未免失之笼统和偏颇。这里反映了我们与作为现代新儒家之一员的余英时在对待中国文化、对中国现代化道路及模式的选择问题上的态度和思想存在着不小的分歧。

"中国文化"是一个动态发展的、历史的概念。中国文化是在长期历史演变过程中逐渐形成的,是同一历史过程的产物,这是余英时也同意的(见《中国思想传统的现代诠释·自

序》)。然而在他的实际研究中,中国文化、特别是其价值系统被视为自“超越突破”以来所形成的一成不变的精神实体,历史乃至现代生活都是这一精神实体的外在的、具体的显现。这种泛道德主义的唯心史观是我们所无法苟同的。中国传统文化长期以来适应了中国的社会生活,它所说明的是中国历史长期保持了基本稳定,没有越出封建制度的藩篱,而不是表明中国文化及其价值系统具有“超越性”和“内在的韧力”。马克思主义并不否认思想文化及意识形态具有相对的独立性,但不是把它绝对化,而是从更广阔的背景,从生产力、生产关系(经济基础)和上层建筑的辩证运动中来看待思想文化的历史作用和意义,并从根本上把它看作是第二性的,是由社会存在所决定的。从本质上讲,中国当代社会与中国传统文化所长期适应的那个社会已经有质的不同,当代中国社会已经是社会主义的社会形态,其文化形态也应该与传统文化形态有质的区别,但这并不意味着我们要割断历史。

我们也很难想象,一个脱离了具体的历史存在、社会制度、意识形态、风俗习惯而仅仅作为生活方式的价值系统究竟是什么。这种抽象一如把人抽象为一个脱离了社会存在、社会关系、社会内容而仅仅具有“价值自觉能力”的纯粹个体。如果说,作为一种抽象,“内在超越”描述了中国传统文化的某些历史现象,反映了古人的一些看法,那么它也不是对价值之源科学的解释,更不能成为全盘接受的理由。价值之源既不在于“天”或“帝”,也不在于个人内在的心灵,而是源于现实社会生活。个人的价值自觉也只能是对社会历史运动规律的自觉,并

且这种自觉的能力也是在社会实践中形成的。似乎不应该忘记，中国历史上关于价值之源的种种说明，最终伴随封建制度的衰落而在“天”本体与“心”本体的矛盾冲突中走向终结。

但是，正是从抽象永恒的“内在超越”的价值系统出发，余英时充分阐发了他所认定的中国文化的“现代意义”。他不仅认为中国传统文化能为个人的修身养性提供一个永恒的意义之网，提供一个精神的家，而且也能开拓出现代的“外王”，这就是全面地接榫西方的、即资本主义的民主政治、经营方式。在他看来，这不是一个“能不能”的问题，而纯粹是个“为不为”的问题。从思路上看，这里仍然没有超出“中体西用”的模式；从思辨的实质来看，这里的秘密在于对中国文化及其价值系统作“现代诠释”，即在抽象化使之失去“经验的内容”的同时塞进现代的内容。如对“仁”的超越的解释，对“人皆可以为尧舜”的雅谈，对传统文化中“理性”的高扬，对“超现代的新启示”的渴望，如此等等。一言以蔽之，余英时心目中的中国文化及其价值系统乃是以西方个人主义为基础而又克服了其弊端的理想模式，因而对于接纳西方的“民主政治”等都只是“为不为”的问题。就此而言，他倒是一个羞羞答答的全盘西化论者。这是他作为现代新儒家的“新”处，或如论者所说的是“掌握了现代思想和方法”的儒家学者。然而这不可避免地导致理论逻辑上的矛盾，如果西方的“民主”、“科学”只是同“外在超越”的取向相联系，那么作为新儒家所不能不持护的“内在超越”取向如何接纳西方的“民主”、“科学”?类似的矛盾也反映在余英时对历史的解释中，同是要建立超越并包含政治法律制度的

德治秩序、人伦秩序(所以现代如何将二者分开也是问题),为什么汉代是属于"外治"(宋明儒学将"内治"和"外治"相淆混了),而在宋明又要从普遍的"内治"出发,而且只有到王阳明良知说才完成儒家伦理的大众化要求?"这一切只能说明,除非他超越他的'内在超越'、'外在超越'一类价值范畴,别无更好的既不违背历史也不违背逻辑的理论选择"①。

理论逻辑上的矛盾正是对历史与现实错误解释的结果。回顾历史,五四以来的思想界提供了三种现代化模式,即"全盘西化"的模式、"中体西用"的模式和马克思主义同中国实际相结合而发展至今的有中国特色的社会主义现代化模式。对于后者余英时颇不以为然。这不能不说不与他把马克思主义看作一个"学派",要求人们不要做一个"马克思主义者"的态度有关。然而中国的历史与现实决定了中国只能走社会主义道路。我们只能从社会主义现代化建设的实际需要出发,厘定传统思想的价值,批判地继承和吸收古今中外一切优秀的文化成果,建立社会主义的新文化。这是与传统文化、西方资本主义文化有本质的区别的文化形态,决不是"稍加调整"或"移植"就可以的。我们对中国文化走向未来充满信心,社会主义现代化事业的成功必定会使中国文化走向无限光明的未来。

① 黄克剑:《大洋彼岸的当代新儒家》,《危机与选择》第341页。

目　　录

从价值系统看中国文化的现代意义

中国文化与现代生活之间究竟有着什么样的关系?这是一个包罗万象的大问题。对于这样的大问题,论者自不免有见仁见智之异。

在一般人的观念中,中国文化和现代生活似乎是两个截然不同而且互相对立的实体。前者是中国几千年积累下来的旧文化传统;后者则是最近百余年才出现的一套新的生活方式,而且源出于西方。所以这两者的冲突实质上便被理解为西方现代文化对中国传统文化的冲击与挑战。自 1919

年"五四运动"以来，所有关于文化问题的争论都是环绕着这一主题而进行的。

在这个一般的理解之下产生了种种不同的观点与态度，但大体上可以分为两个相反的倾向：一方面是主张全面拥抱西方文化，认定中国传统文化是现代生活的阻碍，必须首先加以清除。另一方面则是极力维护传统文化，视来自西方的现代生活为中国的祸乱之源，破坏了传统的道德秩序和社会安定。在这两种极端态度之间当然还存在着许多程度不同的西化论与本位论，以及模式各异的调和论。这些议论，大家都早已耳熟能详，毋须再说。

站在历史研究的立场上，我对于这一广泛而复杂的文化问题既无意作左右袒，也不想另外提出任何新的折衷调和之说。我首先想对"中国文化"与"现代生活"两个概念进行一种客观的历史分析。在分析的过程中，我自然不能不根据某种概念性的假设，但是这种假设并非我个人主观愿望的投射，而是在学术研究上具有一定的客观性和普遍性的。在综合判断方面，我当然也不能完全避免个人的主观，不过这种判断仍然是尽量建立在客观事实的基础之上。

必须说明，文化观察可以从各种不同的角度出发，我所采取的自然不是唯一的角度，我所提出的看法更不足以称为最后定论。我只能说这些看法是我个人经过郑重考虑而得到的，也许可以提供对这个问题有兴趣的人参考。

文化一词有广义和狭义的种种用法。以本文而言，则所谓中国文化是取其最广泛的涵义，所以政治、社会、经济、艺术、

民俗等各方面无不涉及。以近代学者关于"文化"的讨论来说，头绪尤其纷繁。30年前克罗伯(A. L. Kroeber)和克拉孔(Clyde Kluckhohn)两位人类学家便检讨了160多个关于"文化"的界说。他们最后的结论是把文化看作成套的行为系统，而文化的核心则由一套传统观念，尤其是价值系统所构成。这个看法同时注意到文化的整体性和历史性，因此曾在社会科学家之间获得广泛的流行。近几十年来人类学家对文化的认识虽日益深入，但是关于文化的整体性和历史性两点却依然是多数人所肯定的。

另一方面，近一二十年来，由于维柯(1668—1744)与赫尔德(1744—1803)的历史哲学逐渐受到西方思想界的重视，不但文化是一整体的观念得到了加强，而且多元文化观也开始流行了。所谓多元文化观即认为每一民族都有它自己的独特文化；各民族的文化并非出于一源，尤不能以欧洲文化为衡量其他文化的普遍准则。赫尔德并且强调中国文化的形成与中国人的民族性有关，其他民族如果处于中国古代的地理和气候的环境中则不一定会创造出中国文化。这种文化多元论有助于打破近代西方人的文化偏见。(但是必须指出，赫尔德本人并未能完全免于此一偏见，他仍以欧洲文化高于印度与中国。)

从维柯与赫尔德一系的文化观念出发，我们可以说，只有个别的具体的文化，而无普遍的、抽象的文化。古典人类学所寻求的是一般性的典型文化，这样的文化只是从许多个别的真实文化中抽离其共相而得来的观念，因此仅在理论上存在。

但是最近的人类学家也开始改变态度了。例如吉尔兹(Clifford Geertz)便曾批评这种寻求文化典型的研究方法。他认为研究文化尤应把握每一文化系统的独特之处，所以在这个方

受统治集团操纵的政治工具而已。利用最新的大众传播技术来提高人民的政治警觉和社会意识，这是现代民主生活的特征；而利用同样的技术来控制和操纵人民则是现代极权政治的主要内涵。这两者之间是无法划等号的；其背后确实有价值系统的根本不同。

我们通常所谓"现代化"或"现代生活"是含有颂扬和向往的意义的。以政治的现代化而言，我们的理想当然是建立民主制度，而不是极权体制。这就涉及了现代生活的实际内容和价值取向，不能脱离具体的文化传统来讨论了。

不但如此，讨论现代化或现代生活还不可避免地要碰到另一更严重的困难，即现代化与西化之间的混淆。西方学者所说的现代化实际上是以 17 世纪以来西欧与北美的社会为标准的。所以现代化便是接受西方的基本价值。这个看法有是有非，未易一言以断。以"五四"以来所提倡的"民主"与"科学"而言，西方的成就确实领先不止一步，应该成为其他各国的学习范例。但是现代西方的基本文化内涵并不限于这两项，其中如过度发展的个人主义、漫无限止的利得精神（acquisitive spirit）、日益繁复的诉讼制度、轻老溺幼的社会风气、紧张冲突的心理状态之类，则不但未能一一适合于其他非西方的社会，而且已引起西方人自己的深切反省。在现实世界中我们实在找不到任何一个具体的西方现代生活是十全十美，足供借镜的。英、美、德、法各国尽管同属西方文化一系，其间仍多差异，各具独特的历史传统。现代化之不能等同于西化是非常明显的事实。

以上的讨论并不是否认"文化"与"现代化"具有超越地域的通性。通性不但可以从经验事实上归纳得出来，而且在理论上更是必要的，否则社会科学便不能成立了。我的根本意思是说，在检讨某一具体的文化传统（如中国文化）及其在现代的处境时，我们更应该注意它的个性。这种个性是有生命的东西，表现在该文化涵育下的绝大多数个人的思想行为之中，也表现在他们的集体生活之中。所谓个性是就某一具体文化与世界其他个别文化相对照而言的，若就该文化本身来说，则个性反而变成通性了。

以下我要专谈中国文化的问题。但是在我的理解中，中国文化与现代生活并不是两个原不相干的实体，尤其不是互相排斥对立的。"现代生活"即是中国文化在现阶段的具体转变。中国文化的现代转变自然已离开了旧有的轨辙，并且不可否认地受到了西方文化的重大影响。西方是这一转变中的一个重要环节，这是毋须讳言的。但是现代化决不等于西化，而西化又有各种不同的层次。科技甚至制度层面的西化并不必然会触及一个文化的价值系统的核心部分。现在一般深受西方论著影响的知识分子往往接受西方人的偏见，即以西方现代的价值是普遍性的（universalistic），中国传统的价值是特殊性的（particularistic）。这是一个根本站不住的观点。其实，每一个文化系统中的价值都可以分为普遍与特殊两类。把西化与现代化视为异名同实便正是这一偏见的产物。

什么是中国文化？我们怎样才能讨论中国文化这样一个广大的题目？不用说，我们势非采取一种整体的观点不可。如

果采取分析的途径，从政治、经济、宗教、艺术、文学、民俗各方面去探索以期获得一个大家都能接受的确定结论，那将是一个永远无法实现的梦想，因为这是一个没有止境的分析过程。但是另一方面，整体的观点则难免有流于独断的危险，思想训练不够严格的人尤其喜欢用“一言以蔽之”的方式武断地为中国文化定性。

我个人由于出身史学，一向不敢对中国文化的性格轻下论断，虽则我自己也一直在寻求一种整体的了解。几经考虑之后，我最近企图通过一组具有普遍性、客观性的问题来掌握中国文化的价值系统。这种处理的方式也许比较符合前面所提到的人类学家和历史哲学家的最近构想。这一组问题一方面是成套的，但另一方面也分别地涉及中国文化的主要层面。在分别讨论每一个层面时，我将同时点出中、西的异同。我希望从这一角度来说明中国文化与现代生活的内在关系。中国文化的现代化何以不可能完全等于西化也许可以从这种对照中凸显出来。

一谈到价值系统，凡是受过现代社会科学训练的人往往会追问：所谓文化价值究竟是指少数圣贤的经典中所记载的理想呢？还是指一般人日常生活中所表现的实际倾向？这一问题的提法本身便显示了西方文化的背景。西方的理论与实践（约相当于中国所谓“知”与“行”）、或理想与现实之间往往距离较大，其紧张的情况也较为强烈，这也许和西方二分式的思维传统有关，此处无法作深度的讨论。无论如何，乌托邦式的理想在西方的经典中远较中国为发达。《礼运》大同的理想

到近代才受西方影响而流行起来。)中国思想有非常浓厚的重实际的倾向,而不取形式化、系统化的途径。以儒家经典而言,《论语》便是一部十分平实的书,孔子所言的大抵都是可行的,而且是从一般行为中总结出来的。“古者言之不出耻躬之不逮”、“君子欲讷于言而敏于行”、“听其言而观其行”、“其言之不怍,则为之也难”……这一类的话在《论语》中俯拾即是。《春秋》据说是孔子讲“微言大义”的著作,但后人推尊它仍说它“上明三王之道,下辨人事之纪”,或“上本天道,中用王法,而下理人情”。总之,现代西方人所注重的上层文化与下层文化或大传统与小传统之间的差异在中国虽然不是完全不存在,但显然没有西方那么严重。(这一点我已在《史学与传统》的序言中有所讨论。)我特别提及这一层,意在说明下面检讨中国文化的基本价值,我将尽量照顾到理想与实际的不同层面。

我们首先要提出的是价值的来源问题,以及价值世界和实际世界之间的关系问题。这两个问题是一事的两面,但后一问题更为吃紧。这是讨论中西文化异同所必须涉及的总关键,只有先打开这一关键,我们才能更进一步去解说由此而衍生的、但涉及中国价值系统各方面的具体问题。

人间的秩序和道德价值从何而来?这是每一个文化都要碰到的问题。对于这个问题,中西的解答同中有异,但其相异的地方则特别值得注意。

中国最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于“帝”或“天”,所谓“不知不识,顺帝之则”、“天生烝民,有物有则”,都是这种观念的表现。但是子产、孔子以后,“人”的份量重了,

"天"的份量则相对的减轻了。即所谓"天道远,人道迩"。但是孔子以下的思想家并没有切断人间价值的超越性的源头——天。孔子以"仁"为最高的道德意识,这个意识内在于人性,其源头仍在于天,不过这个超越性的源头不是一般语言能讲得明白的。只有待每个人自己去体验。"夫子之言性与天道不可得而闻",是说孔子不正面去发挥这一方面的思想,并不是他不相信或否认"性与天道"的真实性。近代学人往往把孔子的立场划入"不可知论"的范围,恐怕还有斟酌的余地。"天生德于予"、"知我者其天乎"之类的语句对孔子本人而言是不可能没有真实意义的。孟子的性善论以仁、义、礼、智四大善端都内在于人性,而此性则是"天所以与我者"。所以他才说"知其性者则知天"。后来《中庸》说得更明白:"天命之谓性,率性之谓道。"

道家也肯定人间秩序与一切价值有一超越的源头,那便是先天地而生的形而上道体。"道"不但是价值之源,而且也是万有之源。但是在中国人一般的观念中,这个超越的源头仍然笼统地称之为"天";旧时几乎家家悬挂"天地君亲师"的字条便是明证。我们在此毋须详细分析"天"到底有多少不同的涵义。我们所强调的一点只是中国传统文化并不以为人间的秩序和价值起于人间,它们仍有超人间的来源。近来大家都肯定中国文化特点是"人文精神"。这一肯定是大致不错的。不过我们不能误认中国的人文精神仅是一种一切始于人、终于人的世俗精神而已。

仅从价值具有超越的源头一点而言,中、西文化在开始时

似乎并无基本不同。但是若从超越源头和人间世之间的关系着眼，则中西文化的差异极有可以注意者在。中国人对于此超越源头只作肯定而不去穷究到底。这便是庄子所谓“六合之外，圣人存而不论”的态度。西方人的态度却迥然两样，他们自始便要在这一方面“打破沙锅问到底”。柏拉图的“理型说”便是要展示这个价值之源的超越世界。这是永恒不变、完美无缺的真实(或本体)世界。而我们感官所能触及的则是具有种种缺陷的现象世界。尽管柏拉图也承认这个真实世界是不可言诠的，但是他毕竟还要从四面八方来描写它。亚里士多德的“最后之因”，或“最先的动因”(first unmoved mover)也是沿柏拉图的途径所做的探索。所以柏、亚两师徒的努力最后非逼出一个至善的“上帝”的观念不止。这是一切价值的共同来源。

但是希腊人是靠“理性”来追溯价值之源的，而人的理性并不能充分地完成这个任务。希伯来的宗教信仰恰好填补了此一空缺。西方文化之接受基督教，决不全出于历史的偶然。无所不知、无所不在的上帝正为西方人提供了他们所需要的存有的根据。宇宙万物是怎样出现的？存有是什么？一切人间的价值是从何而来的？这些问题至此都获得了解答。不过这种解答不来自人的有限的理性，而来自神示的理性(revealed reason)而已。神示和理性之间当然有矛盾，但是这个矛盾在近代科学未兴起之前是可以调和的，至少是可以暂时相安的。中古圣托马斯(St. Thomas)集神学的大成，其中心意义即在于此。西方的超越世界至此便充分地具体化了，人格化的上帝则集中了这个世界的一切力量。上帝是万有的创造者，也

是所有价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶，另一方面又用它来鞭策人向上努力。因此这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力，但是对一切个人而言，这个力量则总象是从外面来的，个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。如果换一个角度，我们也可以说，人必须遵行上帝所规定的法则，因为上帝是宇宙一切基本法则的唯一创立者。西方所谓"自然法"(Natural Law)的传统即由此而衍生。西方的"自然法"，广义地说，包括人世间的社会、道德法则(相当于中国的"天理"，或"道理")和自然界的规律(相当于中国的"物理")。西方超越世界外在于人，我们可以通过"自然法"的观点看得很清楚。

在西方的对照之下，中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明的。一般而言，中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来。(这也许部分地与中国人缺乏知识论的兴趣有关。)但是更重要的则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。西方哲学上本体界与现象界之分，宗教上天国与人间之分，社会思想上乌托邦与现实之分，在中国传统中虽然也可以找得到踪迹，但毕竟不占主导的地位。中国的两个世界则是互相交涉，离中有合、合中有离的。而离或合的程度则又视个人而异。我们如果用"道"来代表理想的超越世界，把人伦日用来代表现实的人间世界，那么"道"即在"人伦日用"之中，人伦日用也不能须臾离"道"的。但是人伦日用只是"事实"，"道"则是"价值"。事实和价值是合是离？又合到什么程度？或离到什

么程度？这就完全要看每一个人的理解和实践了。所以《中庸》说："君子之道费而隐，夫妇之愚可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖可以能行焉。及其至也，虽圣人亦有所不能焉。"在中国思想的主流中，这两个世界一直都处在这种"不即不离"的状态之下。佛教的"真谛"与"俗谛"截然两分，最后还是为中国的禅宗思想取代了。

禅宗普愿和尚说"平常心是道"，这便回到了中国的传统。"担水砍柴无非妙道"，真谛、俗谛的间隔终于打通了，圣与凡之间也没有绝对的界限。宋明理学中有理世界与气世界之别，但理气仍是不即不离的，有气便有理，而理无气也无挂搭处。

中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径，因此中国没有"上帝之城"(City of God)，也没有普遍性的教会(universal church)。六朝隋唐时代佛道两教的寺庙决不能与西方中古教会的权威和功能相提并论。中国儒家相信"道之大原出于天"。这是价值的源头。"道"足以照明"人伦日用"，赋予后者以意义。禅宗也是这样说的。未悟道前是砍柴担水，既悟道后仍然是砍柴担水。所不同者，悟后的砍柴担水才有意义，才显价值，那么我们怎样才能进入这个超越的价值世界呢？孟子早就说过："尽其心者知其性，知其性则知天。"这是走内在超越的路，和西方外在超越恰成一鲜明的对照。孔子的"为仁由己"已经指出了这个内在超越的方向，但孟子特提"心"字，更为具体。后来禅宗的"明心见性"、"灵山只在我心头"也是同一取径。

内在超越必然是每一个人自己的事，所以没有组织化教

会可依，没有系统的教条可循，甚至象征性的仪式也不是很重要的。中国也没有西方基督教式的牧师，儒家教人"深造自得"、"归而求之有余师"，道家要人"得意忘言"，禅师对求道者则不肯"说破"。重点显然都放在每一个人的内心自觉，所以个人的修养或修持成为关键所在。如果说中国文化具有"人文精神"，这便是一种具体表现。追求价值之源的努力是向内而不是向外向上的，不是等待上帝来"启示"的。这种精神不但见之于宗教、道德、社会各方面，并且也同样支配着艺术与文学的领域。所以"心源"这个观念在绘画和诗的创作上都是十分重要的。论画有"外师造化，中得心源"的名言，论诗则说"怜渠直道当时语，不着心源傍古人"。这可以说是内在超越所必经的道路。

我无意夸张中、西之异，也不是说中国精神全在内化，西方全是外化。例外在双方都是可以找得到的。但以大体而言，我深信中西价值系统确隐然有此一分别在。外在超越与内在超越各有其长短优劣，不能一概而论。值得注意的是中西文化的不同可以由此见其大概。这种不同到了近代更是尖锐化了。

前面曾指出，西方价值之源的超越世界，由于希腊理性与希伯来信仰的合流，在中古时期曾获得暂时的统一，但是信仰与理性的合作终究不能持久。中古时代哲学是神学的婢女，理性处于辅佐信仰的地位。文艺复兴以后，理性逐渐抬头；特别是科学革命以来，理性已压倒了信仰。西方的超越世界于是分裂了。科学解答了自然世界的奥秘，这是理性的大胜利。宇宙是有秩序、有规律的，可以通过人的理性来发现。理性的份量

从此越来越重，人们对基督教的上帝的信仰相对地减轻了。牛顿仍然相信这个有秩序、有规律的宇宙是上帝创造的，但是自然科学的成功毕竟把上帝推远了一大步。自然事实的价值源头开始被切断了。“自然法”(natural law)中的一大部分现在变成了“自然的规律”(laws of nature)。

康德的哲学最能反映西方两个世界分裂和紧张的情况。康德是理性时代的最高产品，但是他却要推究理性的限度何在。理性只能使人知道现象界，而不是本体界。这便为上帝保留了地位，因为本体或物自体只有上帝才能完全知道。(其基本假定是只有创造者才能对其创造品有完全的知识。)康德又特别提出实践理性来保证价值世界的客观存在。他一方面承认人受经验世界一切规律的支配，另一方面又规划出一个自主、自由的价值世界。这两个世界——一方面是事实世界、必然世界，另一方面是价值世界、自由世界——最后仍可统一在“上帝”这个观念之下。人作为一种自然现象是在因果律支配之下，但作为一本体现象则是自由的。本体必预设上帝的观念。康德的上帝观自然大不同于中古以来传统的旧说。他用批判理性来摧破了旧的形上学或思辨神学，并同时建立了新的道德理论。

康德的哲学成就在近代是无与伦比的，但是他的努力仍未能挽救西方科学与宗教分裂的命运。他的“物自体”说、“先验综合原理”说，后世一直聚讼不已，至今仍处于信者自信、疑者自疑的状态，而且疑者远多于信者。19世纪达尔文的生物进化论出世之后，上帝创造世界的信仰更受到了致命的打击。

一般号称基督徒的西方人虽然进教堂如仪，但心中已没有真实的上帝信仰。价值之源已断，生命再无意义可言。所以尼采要借一个疯人的口喊道"上帝死亡了"，"所有的教堂如果不是上帝的坟墓，又是什么呢？"

一部西方近代史主要是由圣入凡的俗世化(secularization)的过程。政治、社会、思想当然也走向世俗化的途径。18世纪的思想家开始把自然法和上帝分开，转而从人具有理性这一事实上重建自然法的基础。但是西方近代文化在人世间寻找价值源头的努力仍然遇到不易克服的困难，社会契约说所假定的"自然状态"是一种乌托邦，不足以成为道德的真源。(最近罗尔斯 John Rawls 所建立的"原始立场"original position 说是这一方面的重要发展。)功利主义的快乐说过分注重效用与后果，又有陷入价值无源论的危险。在重要关头，西方人往往仍不免要乞灵于上帝的观念。美国独立宣言把那些不容剥夺的"天赋人权"都说成是"不证自明的真理"(self-evident truths)，因为人的基本权利是创世主(creator)的恩赐。甚至今天在一般西方人的观念中，人权还是来自上帝。

现代的中国知识分子都认为西方近代文化从中古基督教权威中解放出来是一个最伟大的成就，因为我们心向往之的民主与科学便是在这一解放过程中发展出来的。这个看法当然是有根据的，但是我们不能误解西方近代的俗世化是彻底地铲除基督教，更不能把科学和宗教看成是绝对势不两立的敌体。走"外在超越"之路的西方文化终不能没有一个精神世界为它提供价值的来源。相反地，基督教经过宗教改革的转化

之后反而成为西方现代化的重要精神动力之一。以科学而言，伏尔泰（Volttaire）便曾说过，传道师不过告诉孩子们有上帝存在，牛顿则向他们证明了宇宙确是上帝智慧的杰作。牛顿对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量。据专家研究，16世纪英国的医学发展也得力于上帝的观念。治病救人是响应上帝的召唤，发现人体机能的奥秘和药物的本性也是执行上帝的使命。医德和医学研究的热诚都源于对上帝的信仰。在政治社会思想方面，我们已指出“天赋人权”的观念具有基督教的背景。根据白特菲（Herbert Butterfield）的观察，西方近代的个人主义和近代基督教的发展有密切的关联。宗教改革以来，各种教派兴起，彼此相持不下，于是才出现了“良心的自由”（freedom of conscience）的观念。这是个人主义（个人自作主宰）的一个重要构成部分。我们还可以补充一点，“容忍”这一重要观念也是在这一宗教背景之下产生的。再就资本主义的兴起来说，韦伯（Max Weber）关于新教伦理的理论已成为大家耳熟能详的常识了。韦氏理论引起的辩难很多，但他的基本论点并未被推翻。英国的陶奈（R. H. Tawney）在重新检讨了这个问题之后，依然肯定清教徒的伦理观对英国的劳动和企业精神的兴起发生了决定性的刺激作用。不但如此，英国清教徒不肯向国教屈服的精神（nonconformity）对英国民主的发展贡献尤为重大。

由此可见基督教在西方近代文化中有两重性格：制度化的中古教会权威在近代科学的冲击之下已彻底崩溃了，但是作为价值来源的基督教精神则仍然弥漫在各个文化领域。外

在超越型的西方文化不能完全脱离它，否则价值将无所依托。启蒙运动时代西方文化思想家所攻击只是教会的专断和腐败而非基督教所代表的基本价值。反教会最烈的伏尔泰，据近人的研究，其实是相信上帝的。尼采和基尔凯郭尔(Kierkegaard)都曾公开著书反对基督教，但是他们对原始教义仍然是尊重的。他们只是不能忍受后世基督徒的庸俗和虚伪。尼采认为古今只有一个真正的基督徒，但已钉死在十字架上了。他把耶稣(Jesus)和基督(Christ)一分为二，其用意即在此。现代西方的神学家也接受了他的分别。

以上是对西方现代化的一个极简要的说明。从这个说明中，我们可以确切地了解到西方所走的途径是受它的特殊文化系统所限定的。中国的历史文化背景与西方根本不同；这就决定了它无法亦步亦趋地照抄西方的模式。但是近代中国的思想界却自始便未能看清这点。康有为提倡成立孔教会，显然是要模仿西方政教分立的形式。事实上中国既属于内在超越的文化型，其道统从来便没有经过组织化与形式化。临时见异思迁是注定不可能成功的。由于中国的价值与现实世界是不即不离的，一般人对这两个世界不易分辨。因此"五四"以来反传统的人又误以为现代化必须以全面地抛弃中国文化传统为前提。他们似乎没有考虑到如何转化和运用传统的精神资源以促进现代化的问题。中国现代化的过程因此而受到严重的思想挫折，是今天大家都看得到的事实。"五四"的知识分子要在中国推动"文艺复兴"和"启蒙运动"，这是把西方的历史机械地移植到中国来了。他们对儒教的攻击即在有意或无意地

采取了近代西方人对中古教会的态度。换句话说，他们认为这是中国“俗世化”所必经的途径。但事实上，中国的现代化根本碰不到“俗世化”的问题，因为中国没有西方教会的传统，纵使我们勉强把六朝隋唐的佛教比附于西方中古的基督教，那么禅宗和宋明理学也早已完成了“俗世化”的运动。中国的古典研究从来未曾中断，自然不需要什么“文艺复兴”；中国并无信仰与理性的对峙，更不是理性长期处在信仰压抑之下的局面，因此“启蒙”之说在中国也是没有着落的。康德在“什么是启蒙？”一文中开头便标举“有运用理性的勇气”。这是西方的背景。宋明理学的一部分精神正在于此。理学中的“理”字虽与西方的 reason 不尽相同，但相通之处也不少，所以中国人用“理性”两字来译 reason，西方人也往往用 reason 一字来译“理”字。我决不是说“五四”时代对中国传统的攻击完全是无的放矢，更不是说中国传统文化毫无弊病。“五四”人物所揭发的中国病象不但都是事实，而且尚不够鞭辟入里。中国文化的病是从内在超越的过程中长期积累而成的。这与西方外在超越型的文化因两个世界分裂而爆发的急症截然不同。中、西双方的病象尽有相似之处，而病因则有别。“五四”人物是把内科病当外科病来诊断的，因此他们的治疗方法始终不出手术割治和器官移植的范围。

这里不是讨论中国文化的缺点的地方。相反地，我要从正面说明中国文化的内在超越性在现代化的过程中所已经发生或可能发生的作用。中国人的价值之源不是寄托在人格化的上帝观念之上，因此既没有创世的神话，也没有包罗万象的神

学传统。达尔文的生物进化论在西方引起强烈的抗拒，其余波至今未已。但进化论在近代中国的流传几乎完全没有遭到阻力。其他物理、化学、天文、医学各方面的知识，中国人更是来者不拒。我们不能完全从当时人要求“船坚炮利”的急迫心理上去解释这种现象，因为早在明清之际，士大夫在接受耶稣会所传来的西学时，他们的态度已经是如此了。17世纪初年中国名士如虞淳熙、钟始声、李生光等人攻击利玛窦的“天学初函”(此书一半神学、一半科学)，其重点也完全放在神学方面，至于科学部分则并未引起争端。前面已提到，中国人认定价值之源虽出于天而实现则落在心性之中，所以对于“天”的一方面往往存而不论，至少不十分认真。他们只要肯定人性中有善根这一点便够了。科学知识不可避免地要和西方神学中的宇宙论、生命起源论等发生直接的冲突。但是象“天地之大德曰生”、“生生不已”、“一阴一阳之为道”、“人之异于禽兽者几希”这一类中国的价值观念和价值判断，却不是和科学处在尖锐对立的地位。不但不对立，而且还大有附会的余地，谭嗣同的“仁学”便是一个最好的例证。谭氏用旧物理学中“以太”的观念来解释儒家的“仁”；用物质不灭、化学元素的观念来解释佛教的“不生不灭”。我们可以从这个实例看出近代中国人比较容易接受西方的科学知识确与其内在超越的价值系统有关。中国文化中没有发展出现代科学是另一问题，但是它对待科学的态度是开放的。换句话说，内在超越的中国文化由于没有把价值之源加以实质化(reified)、形式化，因此也没有西方由上帝观念而衍生出来的一整套精神负担。科学的新发现当然

也会逼使中国人去重新检讨以至修改传统价值论的成立的根据，但是这一套价值却不至因科学的进步而立刻有全面崩溃的危险。

在西方近代俗世化的历史进程中，所谓由灵返肉、由天国回向人间是一个最重要的环节。文艺复兴的人文主义者首先建立起“人的尊严”的观念。（如皮柯 Pico“关于人的尊严演讲词”，约写于1486年。）但是由于西方宗教和科学的两极化，人的尊严似乎始终难以建筑在稳固的基础之上。倾向宗教或形而上学一方面的人往往把人的本质扬举得过高；而倾向无神论、唯物论、或科学一方面的人又把人性贬抑得过低。近来深层心理学流行，有些学者专从人的“非理性”的方面去了解人性，以致使传统“人是理性的动物”的说法都受到了普遍的怀疑。所谓“人文主义”（humanism）在西方思想界一直都占不到很高的地位。萨特的人文主义中的“人的尊严”只剩下一个空洞的选择自由，事实上则人生只有空虚与彷徨。海德格尔（Heidegger）反驳萨特“存在先于本质”之说，认为人文主义低估了人的特殊地位。所谓人的特殊地位是指人必须依附于至高无上的“存有”（Being）。但他的“存有”则是一个最神秘不可解的观念。我看“存有”只能是“上帝”的替身，或“上帝”的影子，尽管他自己一再申明“存有”不是“上帝”。否则“存有离人最近、也最远”之类的话便很难索解了。另一方面，他又说人类已忘记了“存有”，而“存有”也离人而去。所以人在世间变成了“无家可归”的情况。由此可见，海氏虽极力要把人提高到“存有”——其实即上帝——的一边，最后还是落下尘埃。人的尊

严依然无所保证。这是西方在俗世化过程中建立"人的尊严"所无法避免的困难。

中国文化正因为没有这一俗世化的阶段,人的尊严的观念自孔子以来便巩固地成立了,两千多年来不但很稳定,而且遍及社会各阶层。孔子用"仁"字来界定"人"字,孟子讲的更细些,提出仁义礼智的四端,后来陆象山更进一步提出"不识一字也要堂堂做一个人"的口号。中国人大致都接受这种看法。孟子说"人皆可以为尧舜",荀子说"涂之人可以为禹",佛教徒竺道生也说"一阐提可以成佛",都是说人有价值自觉的能力。所以中国的"人"字最有普遍性,也无性别之分。如果语言文字能够反映文化的特性,那么单是这个"人"字的发现和使用就大有研究的价值。圣人固然是"人",小人也还是"人",其中的分野便在个人的抉择。有知识、有地位、有财富并不能保证人格也一定高,所以《论语》上有"小人儒"、"为富不仁"的话。

我当然不否认中国传统社会上人有等级、职业种种分别分化的事实,但那完全是另一不同的问题。我在这里特别强调的只是一点,即在中国文化的价值系统中,人的尊严的观念是遍及于一切人的,虽奴隶也不例外。我们知道,亚里士多德的社会理论中是肯定了奴隶这一阶级的。中国的社会思想自始便否认人应该变成奴隶。其主要根据便是"天地之性人为贵"的观念。两汉禁奴隶的诏令乎首常常引用这句话。陶渊明送一个仆人给他的儿子,却写信告诉他:"此亦人子也,当善遇之。"唐代道州刺史阳城抗疏免道州贡"矮奴",当时和后世传为佳话。白居易特歌咏其事于"新乐府":"道州水土所生者,只

有矮民无矮奴”，便成了两句有名的诗句了。康德的伦理哲学强调人必须把人当作目的，不是手段；又说：除非我愿意我行事的根据成为普遍的道德法则，否则我将不那样做。这是西方近代的观念。但中国儒家的思想向来便是如此。康德的道德法则更合乎孔子的“己所不欲，勿施于人”。比基督教的“己所欲，施于人”的金律(Golden Rule)更为合理。所以伏尔泰有时引孔子的话来代替基督教的“金律”。人人把人当人，这是现代自由社会的普遍信念。民主理论也建筑在这个观念上面。近代西方人常讲的人是生而平等的、生而自由的这些话无非都是从这一基本观念中所衍生的。所以仅就人的尊严一点而言，中国文化早已是现代的，不必经过俗世化才能产生。习惯于西方知识论思路的人也许要问：我们怎么知道“天地之性人为贵”呢？这一论断有科学的根据吗？中国思想史上关于人的道德本性的问题曾有过很多的论证，这里不必详举。但是哲学论证是次要的，科学的证据尤属题外，这一点康德早已分析得很明白了。其实在中国人看来，这根本不成其为问题。古今无数道德实践的实例已足够证明人是天地间唯一具有价值自觉能力的动物了。中国人的逻辑——知识论的意识向不发达确是事实，但这个问题至少到今天为止还不是逻辑——知识论所能充分解答的；也不是经验科学所能完全证实或否证的。所以今天还没有绝对性的科学证据非要求中国人立刻放弃这种信念不可。这里我们再度看到内在超越的价值论的现代意义。

整个地看，中国文化只对价值的超越源头作一般性的肯定，而不特别努力去建构另外一个完善的形而上的世界以安

顿价值，然后再用这个世界来反照和推动实际的人间世界。后者是西方文化的外在超越的途径。在实际的历史进程中，西方的外在超越表现了强大的外在力量。西方人始终感到为这股超越外在的力量所支配、所驱使。亚里士多德的“最后之因”、“不动的动者”、中古基督教的“神旨”(Providence)、黑格尔的“精神”或“理性”，以至社会科学家所讲的历史或社会发展的规律，都可以看作同一超越观念的不同现形。英人柏林(Isaiah Berlin)把它们统称之为“巨大的超个人的力量”(这是借用T. S. 艾略特的话)。这种力量要通过人来实现它自己的价值，而人在它的前面则只有感到无可奈何，感到自己的渺小。所以深一层看，西方近代的俗世化其实并没有能改变它的价值世界的结构。科学家从前门把“上帝”驱逐了出去，但是“上帝”经过各种巧妙的化装后又从后门进来了。

我们可以说中国文化比较具有内倾的性格，和西方式的外倾文化适成一对照。内倾文化也自有其内在的力量，只是外面不大看得见而已。内在力量主要表现在儒家的“求诸己”、“尽其在我”，和道家的“自足”等精神上面，佛教的“依自不依他”也加强了这种意识。若以内与外相对而言，中国人一般总是重内过于重外。这种内倾的偏向在现代化的过程中的确曾显露了不少不合时宜的弊端，但中国文化之所以能延续数千年而不断却也是受这种内在的韧力之赐。《大学》说“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”。这段话大致能说明内倾文化的特性所在。这里止、定、静、安等本来都是指个人的心理状态而言的，但也未尝不适用于中国文

化的一般表现。18世纪以来,“进步”成为西方现代化的一个中心观念。从“进步”的观点看,安定静止自然一无足取。黑格尔看不起中国文化的主要根据之一便是说中国从来没有进步过。“五四”时代中国人的自我批判也着眼于此。我个人也不以为仅靠安定静止便足以使中国文化适应现代的生活。中国现代化自然不能不“动”、不“进”,在科学、技术、经济各方面尤其如此。但是今天西方的危机却正在“动”而不能“静”、“进”而不能“止”、“富”而不能“安”、“乱”而不能“定”。最近二、三十年来,“进步”已不再是西方文化的最高价值之一了。1960年哥伦比亚大学的史学教授克劳夫(Spepard B. Clough)写《西方文明的基本价值》(Basic Values of Western Civilization)一书时曾列专章颂扬“进步”的观念,但是1980年同一大学的史学教授倪思贝(Robert Nisbet)写《进步观念史》(History of the Idea of Progress)一部大书,在结尾时却宣布“进步”的信念至少在今天的西方已经不再是天经地义了。他列举了许多著名学者(特别是科学家)对科技发展和经济成长的深切怀疑。物质上的进步与精神上的堕落恰好是成比例的。这对许多依然迷信物质进步的非西方人士而言,不啻是一个当头棒喝。倪思贝本人最后寄望于宗教力量的复苏。他并认为已在西方,尤其是美国,看见了这种动向。我们固不必完全同意倪氏的预测,然而现代生活中物质丰裕和精神贫困的尖锐对照则是有目共睹的。存在主义所揭发的关于现代人心理失调的种种现象如焦虑、怖栗、无家感、疏离感等,更是无可否认的。如果说在现代化的早期,安、定、静、止之类的价值观念是不适用的,那么在即将进

入"现代以后"(Post-modern)的现阶段,这些观念则十分值得我们正视了。

以上我们对中国文化的价值系统及其现代的意义作了一番整体性的观察。在这个基础上,让我们再提出四个问题来检讨这个价值系统在个别的文化领域内的具体表现。

一、人和天地的关系

这里无法详论中国人对自然的看法,重点只能放在中国人对自然的态度上面。李约瑟认为中国人把自然看作一种有机体(organism)而不是一件机器(machine),这个看法大致上是可以接受的。西方的自然观先后有两大型:希腊时代是有机观,十六七世纪到十九世纪是机械观。现代生物学、新物理学兴起以后,两者又有混合的趋势。无论如何,说中国没有机械的自然观是不致太错的。就人与自然的关系而言,我们大概可以用"人与天地万物为一体"来概括中国人的基本态度。这一观念最早是由名家的惠施正式提出的,庄子曾加以附和,中间经过禅宗和尚的宣扬(如慈照禅师云:"天地与我同根,万物与我一体。"),最后进入了宋、明理学的系统,所以这可以说是中国各派思想的共同观念。但是天地万物(包括人在内)都不同,何以能成为一体呢?这就要说到中国特有的"气"的观念。天地万物都是一"气"所化:在未分化以前同属一"气",分化以后则形成各种"品类",至于分化的过程,则中国人一般总是以阴阳五行来作解释。那么"气"又是什么?这是无法用现代西方观念来解说的一个名词,简单地说"气"是有生命的,但既非所谓"心",更不是所谓"物"。希腊人虽把自然看作有机体,但这

个有机体是由“心”(或“灵魂”)“物”两种元素合成的。这与中国“气”的宇宙观仍然大有区别。中国人是相信“天地之大德曰生”、“生生不已”的,因此天地万物的运行,便是一“气”的聚散生化的无穷过程。人也在天地万物之内,不过他是万物之“灵”,所以能“赞天地之化育”。所谓“人与天地万物一体”或“天人合一”,其比较确切的涵义即在此。这种宇宙论若严格地用哲学尺度去检查当然涵有种种困难。但是我们在此可不必细究。值得注意的是,两千多年来中国人大体上都接受了这种看法。从这一看法出发,中国人便发展出“尽物之性”、“万物并育而不相害”的精神。中国人当然也不能不开发自然资源以求生存,因而有“利用厚生”、“开物成务”等观念。但“利用”仍是“尽物之性”,顺物之情,是尽量和天地万物协调共存,而不是征服。这是与西方近代对自然的态度截然相异之处。

中国在近两三百年科学技术落后于西方,这是大家所公认的事实。而科学、技术的突飞猛进正是现代化的一个主要特征。从这一点来说,中国文化断然是和现代生活脱了节的。所以中国必须吸收西方的科技,早已成为定案。李约瑟虽编写了一部《中国科学技术史》的巨著,仍不能证明中国已有现代的西方科技。事实上,如果我们平心静气地细读李氏的著作,我们便不能不承认传统中国的技术是远多于科学的。这里我们必须将科学和技术加以区别,尽管二者的关系是非常密切的。技术属于应用的范围,是可以从经验中摸索而得的,而且往往是知其然而不知其所以然的。科学则是对于自然现象各方面的规律进行系统的研究,不但要有精密的方法和工具,并且还

必须有精确的理论说明。西方文化在这一点上则特显精彩。中国何以缺乏系统的"科学"是一个非常不易解答的问题，撇开历史背景、社会经济型态种种外缘不谈，我们至少也应该从文化价值系统上对这个问题加以探索。无论就数学、天文、物理、生物各部门的成绩或系统分类言，西方的科学在希腊时代便已超过中国。只有在实用技术方面，中国在17世纪以前尚不甚逊色而已，我们究竟怎样来说明这一事实呢？

我认为西方文化的外倾精神有助于系统科学的发展，而中国文化的内倾精神则不积极地激励人去对外在世界寻求系统的了解。这句话认真讨论起来当然不易。简单地说，毕达哥拉斯(Pythagoras)用抽象的数学形式来解释事物活动的外在结构是西方最早的一次科学革命。这是西方人第一次从数学观点来解决物理问题。(这是根据柯林武德R. G. Collingwood在《自然的观念》The Idea of Nature中的说法。)柏拉图根据毕氏的数学形式的观念发展出"理型说"，把世界一分为二，于是更进一步奠定了西方思想的外在超越的途径。他认定世界的秩序和规律是"上帝"加以安排的结果，这就提供了一个超越的观点，可以使人全面地去理解天地万物。希腊著名的数学家和物理学家阿基米德(Archimedes)曾说："给我一个立足点，我可以转动整个宇宙。"外在超越的精神推动系统科学的进展，从阿基米德这句话中生动而形象化地表现了出来。牛顿以后西方的机械自然观的成立仍然是渊源于这一外在超越的观点。自然世界是上帝所造的一种机器——如钟表，科学家的任务便是要发现这种机器是怎样构成的、怎样运作的。

中国的两个世界是不即不离的，天与人是合德的，尽性即知天，所以要求之于内。六合之外可以存而不论。荀子有“制天”、“役物”的观念，在儒家思想中已是例外。但是他仍然说：“君子敬其在己者，而不慕其在天者”。他的精神方面还是内倾而不是外倾的；超越的外在观点依然没有建立起来。这当然不是说，中国几千年来没有个别的外倾型的思想家，如宋代的沈括便是其一。西方也不是完全没有内倾型的思想家，如晚期斯多葛派(Stoics)三哲(Seneca，Epictetus，Marcus Aurelius)强调德性自足，明显地有由外转内的倾向。但大体而言，中国思想确是比较实际的、贴切于人生的，有内在系统而无外在系统的。抽象化、理论化、逻辑化的思考方式不是中国的特色，也不受重视。张载比较接近西方式的系统思考，因此二程批评他“不熟”，说他“有苦心极力之象”。这里并不是谁比谁高明的问题，而是彼此用心的对象不同。内倾文化注重人文领域内的问题，外倾文化注重人文领域以外(自然)或以上(宗教)的问题。但是由此可见中国之所以发展不出科学是具有文化背景的(必须注明，我并不是主张文化价值决定论，其他外缘因素也应该考虑在内。此处只是特别指出科学与文化价值有关而已)。西方的科学的突飞猛进虽是近两三百年的事，可是它的源头却必须上溯至希腊时代。中国如果要在这一方面赶上世界水平，只有走“西化”之路。从这个特定的问题上，现代化和西化是同义语。

但是由于中国也有因实用需要而发展出来的技术传统，因此我们容易把科学和技术混为一谈(“科技”这个含混名词，

在我的了解中不是指科学和技术,而是指科学性的技术)。基本科学的研究不以实用为最高目的,而是为真理而真理、为知识而知识的。这是运用理性来解释世界、认识世界的。至于科学真理具有实用性则是次一级的问题。三百多年前培根(Francis Bacon)曾提出两个关于科学的梦想:一是用科学的力量来征服宇宙,一是通过科学知识以认识世界的真面目。后者是基本科学的研究,前者便是技术发展。但培根的真正兴趣是在用"科技"来征服和宰制自然,所谓"知识即权力"的口号便导源于培根。所以严格地说,培根对待自然的态度是西方现代化的主要内容之一。这应该和基本科学研究分别开来。运用理性以获得真理是西方文化自希腊以来的一贯精神,是外在超越的西方价值系统的一种具体表现。它是超时间的(至少到现在为止),因而不存在所谓"现代化"的问题。

中国"五四"以来所向往的西方科学,如果细加分析即可见其中"科学"的成份少而"科技"的成份多,一直到今天仍然如此,甚至变本加厉。……中国人到现在为止还没有真正认识到西方"为真理而真理"、"为知识而知识"的精神。我们所追求的仍是用"科技"来达到"富强"的目的。但是今天西方人已愈来愈不把"科技"看作正面的价值了。原子毁灭的危险、自然生态的破坏、能源的危机等都是对人类文明构成非常真实的威胁。最可怕的是"科技"不但征服了世界,而且也宰制了人。这是当年培根所无法梦见的后果。人已不是"科技"的主人,而变成了它的奴隶,用海德格尔的名词说,是"科技"的"后备队"(standing reserve)。西方思想家现在已从多种角度来指陈这种

"科技"宰制了世界的危机了。但我认为存在主义或"批判理论"所说的千言万语似乎都不及庄子下面这段话能一语中的。庄子说:"有机械者必有机事。有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备,纯白不备则神生不定。神生不定者,道之所不载也。"这里所说的机械是指汲井水用的桔槔,是一种最简单的原始工具。道家非不知其便利,但他们要预防的是"机心"。"科技"主宰了人便正是"机心"代替了"人心"。人虽发明了"科技"而终于变成"科技"的"后备队",这便是我们现在常常听到的所谓"疏离"或"异化"(alienation)。道家对文化采取否定的态度,"科技"更不在话下。我引《庄子》上这段话当然不是无条件地拒斥现代"科技",因为那是不可能的,而且也是愚蠢的。但是在"戡天役物"的观念已濒临破产的今天,庄子的话却大足以发人深省。"人与天地万物一体"的态度诚然不是"现代的",然而却可能具有超现代的新启示。

二、人和人的关系

这个问题应当包括个人与个人之间、个人与群体之间,以及不同层次的社群之间的关系。但这里只能就根本原则简单地谈一谈,详论是不可能的。人与人之间的关系中国一直称之为"人伦"。"伦"字意思后世的注家说是"序",即表示一种秩序。孟子说:"使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。"这五伦大致包括了社会上最常见的几种个人关系。虽不完备,但主要类型已具。例如其中"朋友"一伦可以包括师生,"长幼"可以包括兄弟。五伦关系有互相关联的两点最值得我们注意:第一是以个人为中心而发

展出来的。个人的关系不同，则维系关系的原则也不同，如“亲”、“义”等即是。第二是强调人与人之间的自然关系，因此五伦始于父子。其中君臣一伦在现代人眼中虽然不是自然的，但在坚持“无父无君是禽兽也”的孟子看来，仍然是自然的。赫尔德从自然关系（natural relations）的观点出发，也肯定父子、夫妇、兄弟、朋友四伦。但他认为国家（state）是不自然的统治关系，所以独不取“君臣”一伦。这不但由于时代不同，而且更由于历史背景不同。中国古代的“封建”本是从家庭关系中延伸出来的，孟子视之为自然是可以理解的。甚至崇尚自然的庄子也明说君臣之义“无所逃于天地之间”。我在这里不是要证明君臣关系是否合理的问题。事实上除非我们主张无政府主义或到达了真正的大同世界，否则君臣（即现代所谓“上司与下属”、“领导与下级”、或“老板与雇员”之类）的关系总归是存在的。我的主要意思只是想指出一个历史事实，即孟子、庄子的时代，中国人一般是把五伦解释作自然关系而已。必须指出，后世中国人也已看到君臣一伦不是自然关系。曹丕问：“君父各有笃疾，有药一丸，可救一人，当救君耶？父耶？”当时在座宾客议论纷纷。后来邴原悖然对曰：“父也。”（《三国志·魏书》11卷“邴原传”注引“原别传”）这显然是以父子为“自然关系”，君臣则是“非自然关系”。有人问朱子：“独于事君谓之忠，何也？”朱子答道：“父子、兄弟、朋友皆是分义相亲。至于事君，则分际甚严。人每若有不得已之意，非有出于忠心之诚者。”（《朱子语类》21卷）“人每若有不得已”一语更是对这种“非自然的关系”的生动描写。

现代社会学家往往根据中国重视个人关系这一点而判断中国的社会关系只有“特殊性”(particularistic)而无“普遍性”(universalistic)。这种看法于是又变成了中国社会是传统性而非现代性的论据。我个人对这一论点深为怀疑，以实际情形言，“特殊主义”和“普遍主义”是任何社会中都同时存在的现象，美国、英国同样有个人关系发生决定性作用的实例。以文化价值言，中国和西方都有最高的普遍原则，适用于一切个人。这在西方可以“公平”(justice)为代表，在中国则是“仁”(后来是“理”)的概念。“公平”和“仁”当然有不同，这是由外倾文化与内倾文化的差异而衍生的。“公平”是一个法律观念，其源头在上帝立法说，这是外在超越的取向。“仁”是一个道德观念，其根据在心性论，这是内在超越的取向。西方人相信人是上帝创造的，所以必须服从上帝所立的法条。洛克(John Locke)曾清楚地指出：一个人若是由另一人(即指上帝)所创造，那么他便有义务服从他的创造者所订下的教诫(precepts)。今天，罗尔斯在他的《公平理论》(A Theory of Justice)中，仍然承认这是一个具有通性(generality)的原则，尽管初看起来似乎有问题。这一通则应用在西方社会决不致发生困难，因为他们只承认他们的生命是上帝所赐的，而且上帝只有一个。试问这一通则用之于不信上帝的中国社会将发生怎样的后果?孔子的“仁”包括了“孝”的观念，从西方的观点看似乎走入了“特殊性”的歧途。但是如果我们一字不易地套用洛克的原则，那么岂不恰好证明了孔子“三年无改于父之道，可谓孝矣”这句话是合乎“公平”的理论?因为中国人向来是相信

"父母生我"的。中国法律上父权很重，子孙不孝或违反教戒而为祖或父所扑责致死，罪也很轻，甚至不构成殴杀罪。其根据即在洛克所说的原则。但若认为人是"天"所生，父母只有"托气"的媒介作用，则父亦不能杀子。《白虎通》便如此说。这也预设了洛克的原则。问题当然不这样简单，我也不是在这里提倡"三年无改于父之道"的"孝道"。我要说明的是"仁"与"公平"都是普遍性的价值，其不同乃是由于不同的文化有不同的价值预设。中国价值系统因为没有预设客观化的、形式化的"上帝"的观念，因此法律没有绝对的神圣性。也占不到最高的位置。但是作为次一级的观念，"法"仍然是有普遍性的。孟子的著名假设——瞽叟杀人，皋陶执法，舜负其父逃之海滨——便是承认法律有普遍性的一种表示。不过因为"法"不是中国价值系统中的最高权威，因此必须与另一基本价值——"孝"——取得协调。孔子对"其父攘羊，其子证之"的反应也说明同一原理。"父为子隐，子为父隐，直在其中"是中国价值系统下的"公平"。("直"即是"公平"之义。)

在个人与群体之间，以及不同层次的社群之间的关系方面，中国的价值系统也同样以个人的自然关系为起点。《大学》中"修身、齐家、治国、平天下"便是这个系统的最清楚而具体的表现。政治社会的组织只是人伦关系的逐步扩大，即以个人为中心而一伦一伦地"推"出去的。在各层社会集合之中，"家"无疑是最重要最基本的一环，"国"与"天下"也都是以"家"为范本的。所以有"国家"、"天下一家"、"四海之内皆兄弟"之类的观念，这是重视自然关系所必至的结论。人类的集

合如果是出于自然关系的不断扩大，那么“国”便不能是止境，最后必然要推到“天下大同”。“天下”意识的出现虽然与中国的历史和地理背景有关，但“大同”则显然是“仁”的价值观念的最高体现。庄子说：“不同同之之谓大。”可见“大同”是肯定各种“不同”而达到一更高的综合。

我们分析中国传统的社会理论必须着眼于两个基本元素：一是有价值自觉能力的个人，一是基于自然关系而组成的“家”。“家”以外或以上的群体，如“族”、“国”、“天下”都是“家”的扩大，乡党、宗教团体、江湖结社也不例外。佛教号称“出家”，但有趣的是中国佛教和尚的社会秩序仍靠宗法制度即“祖”、“宗”、“子”、“孙”、“侄”等一套观念来维系，不过在上面加一个“法”字而已，而且辈份的分别甚严。（清初木陈和尚打了檗庵和尚（熊开元）一掌，后来写信给人说：“唯檗庵自任为灵岩法子，则灵岩亦是我家子侄，山僧尚可以家法绳子。”这是极显著的例子。）后世常见讥刺“和尚何不出家”的笑话，即由此而起。社会组织以自然关系为主，不但儒家的持论如此，道家也是一样。所以魏晋新道家坚持“名教”必须合于“自然”。（上引邴原的答案即是一例。）维系自然关系的中心价值则是“均”、“安”、“和”之类。孔子说：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安，盖均无贫，和无寡，安无倾。”既然都是“一家人”，关系是自然发展起来的，和谐相处应该是办得到的。“和”不是整齐划一，“君子和而不同”，所以“和”首先肯定了人有不同。“均”也不是机械的平均，而是均衡。“和”与“均”在中国的社会价值中的重要性可以从制度史上得到充分的说

明。历史上以"均"与"和"为名的制度多至不可胜数。(如均田、均税、均役、均徭、和价、和籴、和买、和售、和市、和雇等。)

中国人当然不是无睹于自然与社会都有冲突的事实。均衡与和谐都不是容易获致的,而是必须克服重重矛盾与冲突才能达到的境界。中国思想史上关于"致中和"、"执中"的困难有无数的讨论,正足以说明这一事实。但根据中国的社会观,"和"、"均"、"安"才是常道,冲突与矛盾则属变道。其关键正在中国人认为各层次的社群都和"家"一样,是建立在自然关系的基础之上。

近代中国知识分子常常根据西方的标准,追问中国传统社会是"集体主义的"还是"个人主义的"。这个问题不容易答复,因为西方标准在此并不十分适用。中国也有近似"集体主义"的社会思想,如墨子的"尚同"、"兼爱",法家的"壹教";也有近似"个人主义"的,如庄子的"在宥"。但是在社会政治思想方面,真正有代表性而且发生了实际作用的则以儒家为主体。道家、法家只能居于次要的地位。儒家一方面强调"为仁由己",即个人的价值自觉,另一方面又强调人伦秩序。更重要的是:这两个层次又是一以贯之的,人伦秩序并不是从外面强加于个人的,而是从个人这一中心自然地推扩出来的。儒家的"礼"便是和这一推扩程序相应的原则。这个原则一方面要照顾到每一个个人的特殊处境和关系,另一方面又以建立和维持人伦秩序为目的。经典的定义都一致说:"礼者为异"或"礼不同",它和"法"的整齐划一是大有出入的,前面所提的"父为子隐,子为父隐,直在其中",便是孔子用"礼"来调节"法"的一

个实例。孔子又说："道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。"合起来看便可知儒家是要追求一种更高的"公平"和更合理的"秩序"。这一更高的"公平"和"秩序"仍然是从有价值自觉的个人推扩出来的。"父为子隐、子为父隐"是为引发窃盗者的"耻"心。"法"只是消极的，只能"禁于已然之后"；"礼"则是积极的，可以"禁于将然之前"。社会不能没有法律，但法律并不能真正解决犯罪的问题。这是孔子的基本立场。所以他说："听讼，吾犹人也；必也使无讼乎？"

表面上看，"礼"好象倾向"特殊主义"，但"礼"本身仍是一个具有普遍性的原则，是适用于每一个个人的。子女不得上法庭为父母的罪案作证尽可以成一个普遍性的条文而无损于法律的公平。事实上，以前美国法律便禁止配偶互在法庭作证，不过动机和理论根据不同而已。

"礼"虽然有重秩序的一面，但其基础却在个人，而且特别考虑到个人的特殊情况。从这一点说，我们正不妨称它为个人主义。不过这里所用的名词不是英文的 individualism 而是 personalism，我认为前者应该译作个体主义。社会上的个体是指人的通性，因而是抽象的。个人则是具体的，每一个个人都是特殊的，即所谓"人心不同，各如其面"，"物之不齐，物之情也"。"礼"或人伦秩序并不否定法律和制度的普遍性和客观性，但却不以此为止境，法律和制度的对象是抽象的、通性的"个体"，因而只能保障起码的公平或"立足点"的"平等"。"礼"或人伦秩序则要求进一步照顾每一个具体的个人。这一型态的个人主义使中国人不能适应严格纪律的控制，也不习

惯于集体的生活。这种精神落实下来必然有好有坏。从好处说是中国人爱好自由，但是其流弊便是“散漫”、是“一盘散沙”。自由散漫几乎可以概括全部的中国人的社会性格，不但文人、士大夫如此，农民也是如此。(精神当然也有社会的基础，以中国农民言，绝大多数是小农。他们过的是“各人自扫门前雪”的生活，彼此通力合作的机会极少，这是中西农民历史传统的不同。欧洲中古农村往往有“公地”，是各家从事共同畜牧或其他经营的所在。因此欧洲农民尚有集体合作的习惯。中国周代所谓“井田”也许与此有类似之处，但秦、汉以后的小农经济大体上都是各自为政的了。)一个具有自由散漫的性格的文化决不可能是属于集体主义的型态的。秦代法家曾企图用严刑峻法来建立一个完全服从统治阶级的农民与战士的社会，其失败可以说是注定了的。

以群体关系而言，中国文化在现代化的挑战下必须有基本改变，是非常显明的。在现代社会中政治与法律都是各自具有独立的领域与客观的结构，决不是伦理——人伦关系——的延长。政治法律和伦理之间究竟应当怎样划分界线，又如何取得合理的协调？这是一个仍待研究的问题。中国传统的经验在此一问题上自然可以有重要的新启示。但是我在这里不能旁涉过远。现在我只想强调一点，即中国人必须认真吸收西方人在发展法治与民主两方面的历史经验。我已指出，在内在超越的中国价值系中，由于缺乏上帝立法的观念，法律始终没有神圣性。但西方现代的法律已逐渐以“理性”代替“上帝”了。中国人对于人有理性的说法并不陌生，因此没有理由不能接

受现代的法治观念。清末沈家本革新中国法律已充分地证明了这一理论上的可能性。问题只在我们如何培养守法的习惯而已。新加坡同样是一个以华人为主体的社会，但英国人所奠定的法治基础已毫无困难地由新加坡华人继承了下来。这更从事实上证明了中国人实行法治决无所谓“能不能”的问题。

中国传统没有发展出民主的政治制度。这尤其是近代中国知识分子鄙弃自己文化的最重要的根据。中国过去为什么没有产生民主制度是一个非常复杂的问题，此处也不可能详论。不过我愿意特别指出一项重要的历史事实，即西方近代的宪政民主发源于英国，然后西欧各国继起，总之，都是在比较小的国家成长的，美国则是唯一的例外，这是因为美国最初是由 13 个殖民地联合组成的。以每一殖民地而言，仍是小国寡民的局面。西方民主的远源虽可溯自希腊，但是当时的民主只是各种政治形式之一，而且品质不高。苏格拉底便是雅典民主体制下的牺牲品，即使我们赞美雅典的民主，我们也必须认清雅典是一小城邦这个事实。西方近代民主并非直承希腊而来，因为古代城邦的民主传统在漫长的罗马和中古时期早已中断了。近代民主是一个崭新的制度，它却是随资产阶级的兴起而俱来的，资产阶级在与封建贵族和专制君主的长期争持中，逐渐靠自己日益壮大的经济和社会力量取得了政治权力与法律保障。这些特殊的历史条件在传统中国并不具备。中国自秦汉以来便统一在一个强大的皇权之下。一方面我们应该肯定这是一个伟大的文化成就，但另一方面我们也应该认清中国为这一成就所付出的代价。在强大的中央政府之下，贵族阶级

早就消失了，工商阶级和城市则因专卖和平准等制度而无法有自由发展的机会，中国的行会也不能和欧洲的基尔特(guilds)相提并论。隋、唐以来，行会主要是政府控制工商团体的工具。宗教势力(如佛教)也通过"僧官"制度而纳入中央政府的控制系统之下。在传统中国，只有"士"阶层所代表的"道统"勉强可与"政统"相抗衡。但由于"道统"缺乏西方教会式的组织化权威，因此也不能直接对"政统"发生决定性的制衡作用。

以上是试对中国文化何以没有发展出民主提出一些历史的观察，但这并不表示中国的政治传统一直落后于西方。相反地，在西方近代民主未出现之前，中国一般的政治和社会状况不但不比西方逊色，而且在很多方面还表现了较多的理性，18世纪欧洲有些思想家认为中国的政治是"开明专制"的高峰，甚至体现了卢梭的"群意"(general will)，虽不免溢美，却也不全是无稽之谈。举例来说，科举制度尽管有流弊，但是至少在理论上肯定了"士"的道德与知识的价值高于贵族的世袭身份和商人的财富。中国农民子弟确有机会通过科举而入仕，这在西方中古时代是不能想象的。16世纪莫尔(Thomas More)所设想的"乌托邦"才正式提出政治领导必须由有学问的人来承当。柏拉图《共和国》中的统治集团(guardians)显然是贵族阶级。

从价值系统看，中国没有民主仍然是和内在超越的文化型态有关。前面已说过，国家一向是被看成人伦关系的一个环节。价值之源内在于人心，然后向外投射，由近及远，这是人伦

秩序的基本根据。在政治领域内，王或皇帝自然是人伦秩序的中心点。因此，任何政治方面的改善都必须从这个中心点的价值自觉开始。这便是"内圣外王"的理论基础。孟子对梁惠王、齐宣王讲"仁心仁政"、朱子对宋孝宗讲"正心诚意"，这显然都是从人伦关系的观点出发。在人伦关系中，"义务"(duty)是第一序的概念，"为人臣止于敬"、"为人子止于孝"、"为人父止于慈"都是"义务"概念的具体表现。尽了"义务"之后才谈得到"权利"。此即"父父、子子、君君、臣臣"，从反面看则是"父不父则子不子，君不君则臣不臣"。子的义务即父的权利，臣的义务即君的权利；反之亦然。这和西方近代的法律观点适得其反。中国人的权利意识一向被压缩在义务观念之下。以人伦关系而言，这是正常而健康的。西方的道德哲学家(如康德)也以"义务"为伦理学的中心观念。但是伦理与政治在现代生活中都各自有相对独立的领域，彼此相关而不相掩。所以分析到最后，中国人要建立民主制度，首先必须把政治从人伦秩序中划分出来。这是一种"离则双美，合则两伤"的局面。分开之后，我们反而可以更看得清中国人伦秩序中所蕴藏的合理成份及其现代意义。新加坡近年来提倡"儒家伦理"正是由于这种分离的成功。

中国文化把人当作目的而非手段，它的个人主义(personalism)精神凸显了每一个个人的道德价值；它又发展了从"人皆可以为尧舜"到"满街皆是圣人"的平等意识以及从"为仁由己"到讲学议政的自由传统。凡此种种都是中国民主的精神凭借，可以通过现代的法制结构而转化为客观存在的。法制是民

主的必需条件而非充足条件；第二次大战前的德国和日本都有法制而无民主。然而上列种种精神凭借，尽管远不够完备，却已足为中国民主提供几项重要的保证。从长远处看，我们还是有理由保持乐观的。

三、人对于自我的态度

自我问题也是每一个文化发展到一定的阶段所必然要出现的。中国人关于自我的看法，我们在上面的讨论中已涉及了不少，此处再略加补充，以中国的内倾文化与西方的外倾文化在追寻"自我"的问题上也表现了显著的差异。大体言之，西方人采取了外在超越的观点，把人客观化为一种认知的对象，人既化为认知对象，则多方面的分析是必然的归趋。这种分析一方面虽然加深了我们对"人"的了解，但另一方面也不免把完整的"人"切成无数不相连贯的碎片。中国人则从内在超越的观点来发掘"自我"的本质；这个观点要求把"人"当作一有理性、也有情感的，有意志、也有欲望的生命整体来看待。整体的自我一方面通向宇宙，与天地万物为一体；另一方面则通向人间世界，成就人伦秩序。孔子通过"仁"来认识"人"，便是强调一个整体的观点。所以他从各种不同的角度来随机指点"仁"的丰富涵意。这就表示人对自我的认识和人对外在万物的认识不能采用相同的办法。对于万物的认识，我们主要是依赖"知"；但对于"人"（包括自我在内）的了解，我们不仅需要"知"，而且还需要"仁"。《中庸》所谓"成己，仁也；成物，知也"，似乎正是表现此一分野。"仁"可以概括"知"，"知"并不能穷尽"仁"。

中西的对比当然只是从大体而论的，我们决不能说西方哲人都是从外在观点来解答“人是什么”的问题的。事实上，苏格拉底的态度便和孔子极为接近。苏格拉底强调人与人密切交往的重要性。他采用对话的方式便正是表示只有在主体互相问答之间才能发现关于“人”的真理。“人”不能客体化而变成认知的对象。苏氏也表现了内向反省的精神，所以才有“不经反省的人生是毫无价值的人生”这句名言。此后从斯多葛派的奥勒留(Marcus Aurelius)到近代欧陆维护“精神科学”(Geisteswissenschaften)传统的思想家以至“内省”(introspection)派的心理学家都多少承继了苏格拉底的精神。但是不可否认地，西方思想的主流并不在此一系。两个世界分裂下的心物对立和知识论传统下的主客对立始终阻碍着整体观点的建立。行为科学兴起以后，“人”终于和天地万物同成为经验知识的对象。

中国人的逻辑——知识论的意识比较不发达。若就对客观世界的认识而言，这自然成一种严重的限制。但失于彼者未尝无所得于此。中国人因此对于自我以及天地万物常能保持一种整体的观点，而比较免于极端怀疑论的困扰。中国人对自我的存在深信不疑，由自我推至其他个人，如父母兄弟夫妇，则人伦关系的存在也无可怀疑。人与天地万物为一体，由自我的存在又可推至天地万物的真实不虚。自我在与其他人的关系中存在，也在于天地万物的关系中存在，此存在并不是悬空孤立的。因此自我的存在，一方面是外在客观世界存在的保证，另一方面外在客观世界的存在也保证了自我存在的真实

性。这是一种互相依存的关系。庄子因己之"乐"即可推出鱼之"乐",邵雍由"以我观物"即可推到"以物观物",程明道"万物静观皆自得,四时佳兴与人同"的诗句也表现了同样的观念,儒、道两家在这一方面并非分道扬镳。即使是佛教那种精微的"空"的理论也未能动摇中国人的信念。西方怀疑论者否认客观世界的真实,最后只剩下一个"我思故我在"的孤悬的自我。这种态度对于中国人而言,始终是相当陌生的。中国人也不能象他们那样认为自我必须斩断与外在世界相维系的锁链才能享有真正的自由。这又是外在超越与内在超越截然相异的一点。在中国思想中,自我对外在世界的肯定以及对内在价值之源的肯定都不是知识论和逻辑所能完全保证得了的。人的认知理性终究是有它的限度的。康德的批判哲学穷究"理性"的限度,断定本体界和道德法则都在经验知识的范围之外。康德的断定在中国人看来是顺理成章的,但在西方思想界却并未获得普遍的承认。

中国人相信价值之源内在于一己之心而外通于他人及天地万物,所以反来覆去地强调"自省"、"自反"、"反求诸己"、"反身而诚"之类的功夫,这就是一般所谓的"修身"或"修养"。孟子和《中庸》都说过"诚者天之道,诚之者人之道"的话。所以"反身而诚"不是"独善其身"的自私或成为佛家所谓"自了

一直占据着主流的地位。修养的理论并不限于儒家一派，道家(包括道教)的"功过格"与佛家无不如此。孔子说："自天子以至庶人，壹是以修身为本"，可见"修身"决不是上层统治阶级的专利品。

人性中除了自私自利之外，是不是还有光辉高尚的一面？我们又怎样才能发挥光辉的一面，控制黑暗的一面？中国人对这类问题的认识与解答，并不全靠知识论和逻辑，然而也不否认经验知识有助于人的自我寻求与自我实现。《大学》标举"格物"、"致知"为修身的始点，至少表示道德实践也不能完全离开客观知识。不过修养不能止于知识的层次；"知及之，仁不能守之，虽得之，必失之"。如何"守仁"便不纯是知识的事了，此中大有功夫在。朱子在宋儒中最正视读书明理，但是他却一再说明"读书只是第二义的事"，最要紧的还是读圣贤书之后，更进一步"切己体验"，"向自家身上讨道理"。总之，中国人基本上相信人心中具有一种价值自觉的能力。(无论我们称它为"仁"，为"良知"或任何其他名目，所指皆同。)这种能力的存在虽然不是象客观事物那样可以由知识来证立，但每一个人都可以通过"反身而诚"的方式而感到它的真实不虚。人如果立志要"成人"或"为人"，不甘与禽兽处于同一境界，则必须用种种修养功夫来激发这一价值自觉的能力。而修养又只有靠自我的努力才能获得，不是经典或师友的指点所能代替的，后者只有缘助的功用。这种一切依赖自己的修养观念不仅深植于知识分子的心中，而且也流行于民间。早期道教有一种"守庚申"之说便是这一观念的变相。晋代《抱朴子》已记载，人身中

有一种"三尸"之"神"或"虫"，于庚申日上天，言人罪过，所以必须守之不使上天。（灶神信仰亦是同类，不过所监督的是一家而不是一人的善恶而已。）一般平民或不能深解儒家"仁"或"良知"的理论，所以道教徒便用这种"神道设教"的办法来传播相当于儒家"自省"、"自反"，或"慎独"的修养论。"守庚申"的信仰不但流布于中国民间，并且曾传入日本，影响颇广。（日人洼德忠有专书研究。）无论是"良知"还是"三尸"，总之，人具有一种内在的精神力量，督促自我不断向上奋斗。

我们现在要问：中国人对自我的态度能够与现代生活相适应吗？我可以十分肯定地答道：中国人这种"依自不依他"的人生态度至少在方向上是最富于现代性的。我们在上面曾提到古代斯多葛派重视人的内在德性的主张在基督教的排斥之下趋于式微。基督教认为自我应完全托付给上帝。人在精神上要求完全自作主宰适成为"我慢"；"我慢"正是自我"解放"的最大障碍之一。在中古基督教的传统中，个人必须通过代表上帝的教会和牧师才能获救。人有罪过时也要向牧师忏悔自白，今天的天主教仍然保持这一传统。所以西方人的精神解救主要是借助于专业牧师的外力，不靠自我的修持。（汉末道教初兴时也有"省过"的方法，但六朝以后似未见普遍流行。）宗教改革以后的新教强调个人直接与上帝交通，这自然是基督教现代化的一个重要步骤。然而牧师传教在西方社会中仍占据着中心的地位。

19世纪以来，西方基督教面临种种危机，首先是科学的挑战，前面早已提到了。其次是真正信徒对教会和牧师的怀

疑。基尔凯郭尔毕生以"如何成为一个真正的基督徒"自期。西方社会上流行的基督教在他看来全是虚伪。他以为信仰是全副生命的贡献与托付，不容有丝毫怀疑与理性批判夹杂在内。信仰的关键则端在个人能否作出"决断"；因为这是纯属意志与情感的事，与理性毫不相干。这种说法对于虔诚的基督徒自然能发生坚定信仰的作用。可是他又说他之所以信仰基督教则是因为它的教义是最"荒谬的"。（事实上基氏是引用公元2—3世纪，德尔图良的名言，指耶稣死而复活等神话而言。其意在强调信仰非理性所能解，而且比理性远为确实可靠。）而且只有最荒谬的东西才能使人用最大的热情和诚意去信仰。我们不能否认，有些神学家也许会在这种彻底反理性的议论中看到"深刻的真理"，但是它之绝不能在一般常人心中发生"起信"的作用则是可以断言的。这就毋怪尼采要发出"上帝已死亡"的宣告了。

上帝死亡以后的西方人已无法真正从牧师与教堂那里获得自我的解救了。而上教堂作礼拜如仪的芸芸众生在基尔凯郭尔之类人的眼中则都是全无真信仰的流俗。所以近几十年来西方（特别是美国）心理病医生和靠椅代替了牧师和教堂。精神上有危机的西方人已转向"心理分析"去求"解放"与"自由"。弗洛伊德的学说自然是20世纪一大成就，但它是否真能代替传统的宗教却不无疑问。它诊治的对象是文化所压制的人的本能，在这一方面它确有效用。人性中除了本能以外是否蕴藏着较高的精神因子呢？这个问题至少还没有获得人人共同承认的科学解答。斯金纳(B. F. Skinner)的极端行为主义心

理学曾经轰动一时，但今天也许只有极少数心理学家还继续相信人和实验室中的鸽子全无分别、相信人可以简单地用“赏”、“罚”二柄来加以操纵控制。如果我们仍不愿放弃人性中有光辉一面的信心，那么心理分析最多也只能解决人的一半（或大部分）的精神病症。

西方存在主义者强调现代人的失落、惶恐、虚无、认同危机种种实感，这些恐怕都与“上帝死亡”后价值之源没有着落有关。弗洛伊德学说和后来发展的深层心理学对于这一类的病痛似乎尚不能提出完全有效的诊断和治疗。以往西方的宗教与哲学把人性扬之过高，现在的心理学又不免凿之过深。这里显然有一个如何取得平衡的问题。弗洛伊德把传统道德文化看成压抑性的，他的“超自我”(super-ego)或“良心”(conscience)即是此种道德的化身。他的深刻观察是不可否认的，但是我们若把中国人所说的“仁”、“良知”和“超自我”完全等同起来，那便不免“失之毫厘，差以千里”了。其实弗氏也承认人具有一种“没有任何内容的纯罪感”(pure sense of guilt without any content)，它存在于“超自我”与“良心”之前。这已为人性中高贵光辉的一面留下了一隙余地。由于这一点不是他注意力集中的所在，因此没有详加发挥。弗氏的后学容格(Carl G. Jung)在这一问题上反而较为平衡。他认为成年人的人格发展更为重要；而且人格是自我发展出来的。这显然是接引人向上的心理学。容氏特别欣赏亚洲宗教自由自在的风格，以为比基督教的整齐狭隘犹胜一筹。他因此对《易经》、禅宗都能相契。我们不难由此窥见中国人对自我的看法确有其现代意义

的一面。

我们并不需要借容格或其他西方学者的赞美以自重，也不是说中国人的自我境界将只解除西方人"上帝死亡"后的困扰。我所要郑重指出的是中国传统的自我观念只要稍加调整仍可适用于现代的中国人。在外在超越的西方文化中，道德是宗教的引伸，道德法则来自上帝的命令。因此上帝的观念一旦动摇，势必将产生价值源头被切断的危机。在内在超越的中国文化中，宗教反而是道德的引伸，中国人从内心价值自觉的能力这一事实出发而推出一个超越性的"天"的观念。但"天"不可知，可知者是"人"，所以只有通过"尽性"以求"知天"。对此超越性的"天"中国人并不多加揣测描绘，更不虚构一个人格化的上帝来代表"天"的形象。荀子说："天地始者，今日是也。"《大学》引汤铭说："苟日新，日日新，又日新"。《易》"系辞"则说"生生之为易"。这一思想基调是强调宇宙不断创化的过程，至于宇宙是如何开始、怎样开始的，则不是最重要的问题。创世的神话在这种思想基调之下是不容易发展的，因为每一天都是"创世"——"天地始者，今日是也。"我们由以上的分析可以清楚地看到，中国人对自我价值的肯定不但碰不到"上帝死亡"问题的困扰，而且也不受现代基督教神学中所谓"消除神话"(demythologization)的纠缠。中国儒、释、道三教在早期当然都有"神话"，如汉代《纬书》中的"演孔图"、"太平经"中的老子诞降的异迹，以及佛教中关于佛陀降生的瑞应之类。但是这些"神话"在中国思想史上并无重要性，而且早就被"消除"了。最激烈的如禅宗大师"呵佛骂祖"，要把世尊"一棒打杀与狗子吃

掉”。如果西方“消除神话”是基督教的“现代化”，那么我们可以说中国的三教都早已“现代化”了。

中国人由于深信价值之源内在于人心，对于自我的解剖曾形成了一个长远而深厚的传统：上起孔、孟、老、庄，中经禅宗，下迄宋明理学，都是以自我的认识和控制为努力的主要目的。中国传统社会中的个人比较具有心理的平衡和稳定，不能完全以外缘条件来解释（如农业社会和家族制度之类），我们也不能完全根据社会学的观点，认为这是中国人对社会规范和价值的“内化”推行得较为成功所致。至少中国人特别注重自我的修养，是一个值得注意的文化特色。这当然不是说中国人个个都在精神修养方面有成就。但两三千年来中国社会能维持大体的安定，终不能说与它的独特的道德传统毫无关系。社会上只要有少数人具有真实的精神修养，树立道德风范，其影响力是无法低估的。

中国人的自我观念大体上是适合现代生活的，但是也有需要调整的地方。传统的修养论过于重视人性中“高层”的一面，忽略了“低层”与“深层”的一面。而且往往把外在的社会规范和内在的价值之源混而不分（即弗洛伊德所谓“超自我”与“纯罪感”混而不分。按：程伊川以为“性”中无孝、弟，只有仁、义、礼、智，也是指这一分别而言。后者——仁、义、礼、智——也可说是“无任何内容的纯道德意识”）。近代的行为科学，特别是深层心理学正可补充中国传统修养论的不足。现代西方人遇到自我精神危机时往往向外求救，而心理分析又有偏于放纵本能的流弊，“自由”、“解放”反成为放纵的借口。从这一

点说，中国的修养传统正是一种值得珍贵和必须重新发掘的精神资源。最后，我愿意预答一个可能遇到的质难，即中国人关心人的内在价值之源的信念究竟在今天还有没有事实的根据？如果人真的象斯金纳所说的，与实验室中的鸽子、老鼠全无分别，那么我们在上面谈到的精神修养岂非全成了自欺欺人？这个问题至少可以有两种不同的答案。第一、我们可以不必预设人有内在的价值之源，而肯定修养有助于人的心理健康。荀子认为道德规范是人为的，但仍然坚持“化性起伪”的“修身”论，至于修养之实际有助于个人的心理平衡和社会稳定则是一个无可否认的经验事实。我们即使采取功利主义者的后果论，也应该对它加以肯定。第二、所谓内在的价值之源是指人是否具有与生俱来的价值自觉的能力。这个问题我们现在尚不能给予“科学的”答案。现代西方的经验主义哲学和行为主义心理学都否认人有先天的认知能力或“先天观念”(innate ideas)。理性主义早已被唾弃了。如果人并无先天的认知能力，我们也可以类推人没有先天的价值自觉的能力。但是近年来乔姆斯基(Noam Chomsky)却根据他在心理语言学上的研究为理性主义翻案。从他所发现的语言结构的复杂性和小孩子很快即能自然地掌握语言这一事实，他推断人必然具有与生俱来的语言能力。在这个基础上，他重新提出了人有“先天观念”的问题。他也是对斯金纳的心理学批评得最严厉的一个人，认为斯氏的实验结果绝大部分都不适用于解释人的行为。乔姆斯基复活理性主义的努力在西方哲学、语言学、心理学各方面都有冲击力，但并未获得普遍的承认，而且乔氏

本人也没有涉及“先验道德”或“上帝存在”这一类旧理性主义的哲学论题。他只是根据语言研究的经验证据来驳斥经验主义者把人完全下侪于一般动物而已。乔姆斯基与经验主义者之间的争论牵涉到许多复杂问题，此处不能多说。总之，我们现在还不到下论断的时候（也许“先天能力”这个问题在可见的未来还找不到最后的答案），我引乔氏之说，其用意绝不是要从“人有与生俱来的语言能力”推出“人有与生俱来的价值自觉的能力”。我仅仅是要指出，乔氏关于“先天观念”的坚持，对于“内在价值之源”的问题有一种新的启示：现代经验科学的知识对于这一重大问题并未能下最后的判断。我在上面曾引及康德把道德法则划在经验知识之外。但在今天的行为主义者如斯金纳之流则根本认为“先验道德”之说早已被“科学”推翻了。乔姆斯基的例子至少使我们看到：经验知识中也出现了倾向于支持“先天观念”的证据。因此这个问题仍然是开放的，疑者固然有理由，信者也不算完全无据。换句话说，即使根据严格的科学观点，中国人关于自我的看法，也还没有到非放弃不可的境地。

四、对生死的看法

最后我想用几句话交代一下中国人关于生死的见解，因为这也是每一个文化所必须面对的问题。关于这一问题，一般民间的信仰与知识分子的理解当然有较大的距离，但其间也仍有相通之处。

大体说来，中国人的生死观仍是“人与天地万物为一体”的观念的延伸。以民间信仰而言，在佛教入中国以前，中国人

并没有灵魂不朽的说法。中国古代有“魂”与“魄”的观念，分别代表天地之“气”。“魂”来自天，属阳；“魄”来自地，属阴。前者主管人的精神知觉，后者主管人的形骸血肉。魂与魄合则生，魂与魄散则死。这是一种二元的灵魂观，在世界各文化中颇具特色。更值得注意的是魂魄分散之后，一上天，一入地。最近长沙马王堆汉墓所发现的帛画和木牍很清楚地表现出这种分别（详见我的“中国古代死后世界观的演变”）。但是魂、魄最后复归于天地之气，不是永远存在的个体。周代以来的祭祀制度有天子七庙、诸侯五庙、士庶人祭不过其祖之类的规定，其背后的假定便是祖先的灵魂日久即化为“气”，不再能享受子孙的祭祀了。关于这一点，子产论魂、魄已明白指出。所以中国古代虽也有关于“天堂”与“地狱”的想象，然而并不十分发达。最重要的还是人世，天堂与地狱也是人世的延长。简言之，生前世界和死后世界的关系也表现出一种不即不离的特色。佛教东来之后，天堂、地狱的想象当然变得更丰富，也更分明了。但轮回的观念仍使人能在死后不断地重返人世，中国民间之所以易于接受佛教的死后信仰，这也是关键之一。在现代化的冲击之下，中国民间关于生死的信仰虽没有完全消失，却毫无疑问地是日趋式微了。所以我们不必过分注意这一方面的现代演变。但是中国知识阶层关于生死的看法则大值得我们重视。

孔子“未知生，焉知死，未能事人，焉能事鬼”的话是大家都知道的。这种说法曾被一些西方学者（如 Jacques Choron）误会为“逃避问题”的态度。其实孔子并不是逃避，而正是诚实地

面对死亡的问题。死后是什么情况，本是不可知的，这种情形一直到今天仍然毫无改变。但有生必有死，死是生的完成，孔子是要人掌握“生”的意义，以减除对于“死”的恐怖。这种态度反而与海德格尔非常接近。不但孔子如此，主张“一生死，齐万物”的庄子也说：“故善吾生者，乃所以善吾死也。”庄子又用“气”的聚、散说生死。这不但和魂、魄的离合说相应，而且更可见其背后仍有一牢不可破的“人与天地万物一体”的观念。在经过佛教的挑战之后，宋代的儒家关于生死的见解仍回到中国思想的主流。张载强调“生”是“气之聚”、“死”是“气之散”，便吸收了庄子的说法。以小我而言，既然是“聚亦吾体，散亦吾体”，自然不必为死亡而惶恐不安。以大我而言，宇宙和人类都是一生生不已的过程，更无所谓死亡。朱熹认为佛家是以生死来怖动人，所以才能在中国长期流行。但是只要我们能超出“私”之一念，不把小我的躯体看得太重（即所谓“在躯壳上起念”），我们便可以当下摆脱“死”的怖慄。

中国思想家从来不看重灵魂不灭的观念，桓谭论“形神”、王充的“无鬼论”、范缜的“神灭论”都是最著名的例子。但是中国思想的最可贵之处则是能够不依赖灵魂不朽而积极地肯定人生。立功、立德、立言是中国自古相传的三不朽信仰，也是中国人的“永生”保证。这一信仰一直到今天还活在许多中国人的心中。我们可以毫不迟疑地说，这是一种最合于现代生活的“宗教信仰”。提倡科学最力的胡适曾写过一篇题为“不朽——我的宗教”的文章，事实上便是中国传统不朽论的现代翻版。根据中国人的生死观，每一个人都可以勇敢地面对小我的死

亡而仍然积极地做人，勤奋地做事。人活一日便尽一日的本分，一旦死去，则此气散归天地，并无遗憾。这便是所谓"善吾生所以善吾死"。张载的"西铭"说得最好："存，吾顺事；没，吾宁也。"

以上我试图从价值系统的核心出发疏解中国文化在现代的转化。我希望这种多方面的疏解可以说明本文开端时所标举的主旨，即中国文化与现代生活不是两个互相排斥的实体。在现实中并不存在抽象的现代生活，只有各民族的具体的现代生活，中国人的现代生活即是中国文化在现阶段的具体表现。中国文化在现代发生了前所未有的剧烈变动，而西方现代文化的冲击则是这一变动根本原因。这都是大家有目共睹的历史事实。但是这种激烈的变动是不是已经彻底地摧毁了中国文化的基本价值系统呢？这个问题可以从两方面来答复。以个人而言，一部分知识分子，特别是少数西化派，的确在自觉的思想层面上排斥了中国价值系统中的主要成分。即使是这些少数人，只要我们细心观察便会发现，他们在不自觉的行为层面上仍然无法完全摆脱传统价值的幽灵。以整个中国民族而言，我深觉中国文化的基本价值并没有完全离我们而去，不过是存在于一种模糊笼统的状态之中。中国人一般对人、对事、处世、接物的方式，暗中依然有中国价值系统在操纵主持。这是一个经验性的问题，必须留待经验研究来回答，我在这里不过姑且提出一种直觉的观察而已。

非常粗疏的说，文化变迁可以分成很多层：首先是物质层次，其次是制度层次，再其次是风俗习惯层次，最后是思想与

价值层次。大体而言，物质的、有形的变迁较易，无形的、精神的变迁则甚难。* 由于近百年来知识界在思想上的分歧和混乱，中国文化的基本价值一直没有机会获得有系统、有意识的现代清理。情绪纠结掩盖了理性思考：不是主张用“西方文化”来打倒“中国传统”，便是主张用“中国传统”来抗拒“西方文化”。中国学术思想界当然并不是没有理性清澈而胸襟开阔之士。只是他们的声音本已十分微弱，在上述两种吼声激荡之下更是完全听不见了。所以中国的基本价值虽然存在，却始终处于“日用而不知”的情况之中。价值系统不经过自觉的反省与检讨不可能与时俱新，获得现代意义并发挥创造的力量。西方自宗教革命与科学革命以来，“上帝”和“理性”这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地。把人世的勤奋创业理解为上帝的“召唤”，曾有助于资本主义精神的兴起；把学术工作理解为基督教的天职（scholarship as a Christian calling）也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。“上帝”创造的宇宙是有法则、有秩序的，而人的职责则是运用“理性”去发现宇宙的秩序与法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念，从牛顿到爱因斯坦都是如此。爱因斯坦把“上帝”理解为“理性在自然界的体现”。因此他终生拒绝接受量子力学中的“不确定原则”。在政治、社会领域内，自由、人权、容忍、公平等价值也不能脱离“上帝”与“理性”的观念而具有真实的意义。西方外在超越的价值系统

* 此处有删节。

不仅没有因为“现代化”而崩溃，而且正是“现代化”的一个极重要的精神泉源。诚然，如上文所指出的，西方的价值系统在现代化的后期的今天已面临了严重的危机，但西方人同时也已开始从多方面去发掘这一危机的性质及其挽救之道。他们怎样脱出危机，现在尚不可知；可以确知的是新的反省与检讨将为西方文化下一阶段的发展提供一个新的始点。

中国现代化的困难之一即源于价值观念的混乱；而把传统文化和现代生活笼统地看作两个不相容的对立体，尤其是乱源之所在。以“现代化”等同于“西化”无论在保守派或激进派中都是一个相当普遍的现象。这是对于文化问题缺乏基本认识的具体表现。激进的西化论者在自觉的层面完全否定了中国文化，自然不可能再去认真地考虑它的价值系统的问题。另一方面，极端的保守论者则强调中国文化全面地高于西方，因此对双方价值系统也不肯平心静气地辨别其异同。至于这两派人在攻击或卫护中国文化时，将价值系统与古代某些特殊的制度与习惯牵混不分，那更是一个不易避免的通病了。近代中西方文化的辩论虽仅局限在某些知识分子的小圈子之内，但经辗转传播之后也往往会影响到知识界以外的一般人士，以致他们在“日用而不知”之际，逐渐对中国的价值观念发生误解或曲解。从这一角度看，我们便不难了解问题的严重性了。凯恩斯论及经济问题时曾有一句名言：“从事实际工作的人，总以为他们完全不受学术思想界的影响，但事实上他们往往是某一已故经济学家的（学说的）奴隶。”文化问题也正是如此。价值系统问题如果长久地不获澄清，会给中国文化招致毁

灭性的后果，更不必说什么现代转化的空话了。

我在本文中将中国文化的价值系统与古代的制度、风俗以及物质基础等加以分别，但是这绝不表示我相信文化价值是亘古不变的，更不是说我把文化价值当作一种超绝时空的形而上实体来看待。事实上，我在分别讨论中国价值系统各个主要面相时已随处指出这个系统面临着现代变迁必须有所调整与适应。我并且毫不讳言在某些方面中国必须“西化”。但是整体地看，中国的价值系统是禁得起现代化以至“现代以后”(post-modern)的挑战而不致失去它的存在根据的。这不仅中国文化为然，今天的西方文化、希伯来文化、伊斯兰文化、日本文化、印度文化等都经历了程度不同的现代变迁而依然保持着它们文化价值的中心系统(此中最极端也最富启发性的例子是印度的“舍离此世”(renunciation)的价值观念和森严的等级制度(caste system)如何在现代化挑战下发挥了创造性的作用。可看法国社会学家 Louis Dumont 的经典著作：(Homo Hierarchicus, The Caste System and Its Implications)。这些古老民族的价值系统都是在文化定型的历史阶段形成的，从此便基本上范围着他们的思想与行为。怀特海(A. N. Whitehead)曾说：“一部西方哲学史不过是对柏拉图的注脚。”这只是指哲学而言。其实这个说法正可以推而广之，应用于各大文化的价值系统方面。各大文化当然都经过了多次变迁，但其价值系统的中心部分至今仍充满着活力。这一活生生的现实是决不会因为少数人闭目不视而立刻自动消失的。(按：怀特海的原意是说西方后世哲学家所讨论的都离不开柏拉图所提出的基本范

畴和问题，并不是说，一部西方哲学史都在发挥柏拉图的哲学观念。批判和立异也是"注脚"的一种方式。读者幸勿误解此语。）

今天世界各民族、各文化接触与沟通之频繁与密切已达到空前的程度。面对着种种共同的危机，也许全人类将来真会创造出一种融合各文化而成的共同价值系统。中国的"大同"梦想未必永远没有实现的一天。但是在这一天到来之前，中国人还必须继续发掘自己已有的精神资源、更新自己既成的价值系统。只有这样，中国人才能期望在未来世界文化的创生过程中提出自己独特的贡献！

试论中国文化的重建问题

董仲舒在著名的“天人三策”的第一策中对曰：“故汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。古人有言曰：临渊羡鱼，不如退而结网。今临政而愿治者七十余岁矣，不如退而更化；更化则可善治，善治则灾害日去，福禄日来。”

董仲舒对策之年虽在史家之间尚有争论，但上距汉之初兴约70年左右则是不成问题的。这是汉代统一以后从政治建设转向文化建设的一个重大关键。董子所说的“更化”后来便成了中国史上最著名的“崇儒更化”，儒家思想从此在中国取得了正统的地位。无论我们今天对于儒家的看法如

何，这一历史事实至少告诉我们：在中国的传统观念中，政治是要建立在文化的基础之上的；这就是所谓"更化则可善治"。

从辛亥革命到现在恰好70年了。在这70年中，中国也始终是处在"临政而愿治"，但不曾"退而更化"的状态之中。其间虽也曾发生过"五四"运动，是属于文化思想方面的革命，然而为时甚暂，并且很快地便为政治运动吸引以去。所以认真地说，中国近数十年来在文化思想方面的成绩，依然是有限的。承《中国时报》的好意，一再希望我在辛亥革命70周年之始，对文化问题略抒所见。但是由于文化重建的题目太大，我只能就根本态度方面表示一点个人的看法，粗疏浅薄将是不可避免的。

自19世纪末叶以来，关于中国传统文化的问题便不断有人提出讨论；"五四"以后，中西文化的争议更是高潮迭起。这些讨论和争议在当时虽然没有获得共同的结论，但是多少也发生了一些澄清观念的作用。时至今日，大概已没有再坚持"本位文化"、"全盘西化"或"中体西用"种种旧说法了。以前谈文化问题的人往往显露两个倾向：第一、他们将复杂万状的文化现象在文字上加以抽象化，并进一步用几个字来概括整个文化传统的精神。第二、这种抽象化又引起一个不易避免的倾向，即以为具体的文化现象也和抽象的观念一样可以由我们任意摆布。上面所说"本位文化"、"全盘西化"之类的态度便是这种倾向下的产物，其基本假定是人们(其实只限于少数知识分子)可以主观地、片面地决定文化发展的方向。我在本文中将尽量避免这两种倾向，但是并不否认我们的自觉的努力可

以有助于文化的发展。大体言之，在思想和价值的领域内，如果客观条件允许，我们是可以通过持续不断的努力而有所创新的。中外历史上，这样的例证多不胜举；18世纪欧洲的启蒙运动和本世纪之初中国的“五四”新文化运动尤其是最有力的证明。

另一方面，我们今天讨论中国文化的重建问题，在基本观念上已和四五十年前的“全盘西化”论者截然不同。这几十年间学术界（尤其是人类学）关于文化的探讨，以及许多非西方民族的文化发展都加深了我们对文化变化的了解。文化虽然永远在不断变动之中，但是事实上却没有任何一个民族可以一旦尽弃其文化传统而重新开始。克拉孔(Clyde Kluckhohn)曾指出，一个社会要想从它以往的文化中完全解放出来是根本不可想象的事。离开文化传统的基础而求变求新，其结果必然招致悲剧。德国1919年所颁行的魏玛宪法(Weimar Constitution)便是显例。这个宪法作为一个抽象的政治文件而言是相当精采的，可谓民主精神的充分体现。但由于它完全脱离了德国文化背景，因此施行起来便一败涂地，最后竟导致希特勒的崛起，酿成大祸。克拉孔指出，这部宪法的出发点便是人事的改革可以不顾文化条件而一切从头作起。（见 Clyde Kluckhohn, Culture and Behavior, A Free Paperback, 1962, P. 70）其实魏玛宪法虽然失败，尚不失为理性的产物。* 所以今天已不再发生所谓“西化”的问题，更不必说什么“全盘西化”了。现代的

---

* 此处有删节。

科学与技术在文化上显然具有中立性;经济发展也已证明可以适应于各种不同的非西方的文化环境。近来文化的讨论之所以用“传统”与“现代”来代替“西化”与“本位化”的旧名词,决不是偶然的。在现代科技的强烈冲击下,每一文化(包括西方在内)都曾经过一个“传统”与“现代”互相激荡的历史阶段。并且由于各民族的文化背景不同,这种激荡的过程与结局也彼此殊异。换句话说,每一民族的传统都有其特殊的“现代化”的问题,而现代化则并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。以前的人,把“西化”和“现代化”简单地等同起来,显然是一错误。

最近几年来若干地区的文化动态更使我们真切地认识到:今天世界上最坚强的精神力量既不来自某种共同的阶级意识,也不出于某一特殊的政治理想。唯有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量。

基于我们今天对文化的认识,中国文化重建的问题事实上可以归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。这样的大问题自然不是单凭文字语言便能完全解决的,生活的实践尤其重要。但是历史告诉我们,思想的自觉依然是具有关键性的作用的。自“五四”运动以来,中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部分是由于思想的混乱而造成的。自康有为的《大同书》以来,各种过激思想一直在不断地掩胁着中国的知识界。这一文化悲剧决非任何历史决定论所能解释得清楚的。这一事实最足说明中国近代思想的贫困。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多，不过从主观方面来看，中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。70年来，中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。前已指出，"五四"新文化运动，不幸变质太早，还来不及在学术思想方面有真实的成就，便已卷入政治漩涡中去了。这和西方的"文艺复兴"、"启蒙运动"或中国的"理学运动"都无法相提并论。古人说"礼乐所由起，百年积德而后可兴也。"近代中国便正缺少这样一个"积德"的阶段。但问题并不完全在于政治社会情况的不安定，以致学术工作无从循序渐进。更重要的是多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了"学而优则仕"的传统观念的拘束，因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里，政治是第一义的，学术思想则是第二义的；学术思想本身已无独立自足的意义，而是为政治服务的事物。自康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》以来，这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此，治西学者亦复如此。一般倾慕西方文化的人在取舍抑扬之际也缺乏真知灼见；他们往往对自己还没有十分弄清楚的东西，已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造上面。这种轻率而又轻薄的态度不但与西方"为知识而知识"的精神完全背道而驰，而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相径庭。王安石是一位用学术来改造政治的伟大人物，他便曾把学术与政治之间的领域作了恰如其分的划分。他说：

> 为己、学者之本也。……为人、学者之末也。是以学者之事，必先为己，其为己有余，而天下之势可以为人矣，

> 则不可以不为人。故学者之学也、始不在于为人,而卒所以能为人也。今夫始学之时、其道未足以为己,而其志已在于为人也,则亦可谓谬用其心矣。谬用其心者,虽有志于为人,其能乎哉!(《临川先生文集》68卷“杨、墨”)

中国近代从事文化运动的人便不幸而犯了“其道未足以为己,而其志已在于为人”的大病。

以往的失败对我们有绝大的启示。文化建设必须立足于学术思想的深厚基础之上;这是需要坚韧的精神和长期而艰苦的努力才能获得的。70年来,我们都在“临渊羡鱼”的心理状态下蹉跎过去了,但“退而结网”的工作却始终没有认真地进行,这是今后必须补足的一课。

中国传统中的基本价值与中心观念如何转化?这个问题太大,没有人能给予简单的答案。就学术思想的范围之内所能作的努力而言,我个人在经过了慎重的考虑之后,愿意提出以下几点建议:

第一,现代性格的文化重建和董仲舒时代的崇儒运动不同,它绝不能基本上依赖政治力量。以西方文化而论,其现代性正表现在从中古政教合一的局面中解放出来。这个发展始于文艺复兴,至启蒙运动(Enlightenment)而正式完成。汉代去古未远,且有秦代以吏为师的先例,所以董仲舒的“更化”仍走的是官师合一的“复古”道路。事实上,中国史上的重要文化运动无不起源于民间,先秦诸子、六朝玄学与佛学、宋明理学都是如此。但这些运动最后往往流为官学,因而失去其活力。两

汉的经学，唐代的三教讲论，明、清的程朱正学都是显证。今后的文化发展必须要突破这一传统的格局。学术和文化只有在民间才能永远不失其自由活泼的生机；并且也唯有如此，学术和文化才确能显出其独立自主的精神，而不再是政治的附庸。但是这并不表示学术与文化必然是和政府处在对立的地位，或与政府不发生任何关系。在现代化的社会中，学术与文化有时可以是一种"批判的力量"，但这种批判的锋芒并不是专门指向政府的。另一方面，政府对学术与文化则有从旁支持与奖励的责任；这种支持与奖励又往往是和现代化的程度成正比例的。我说"从旁"，其意在强调学术与文化自具独立的领域，政府只有提供经费的义务，而无直接干涉的权力。当然，学术与文化脱离了政治的控制之后还会遭到其他问题的困扰，但是问题的性质已变，是现代的而不是传统的了。

第二，如果如上面所说，文化重建涵蕴着传统观念与价值的转化，那么，政治与学术思想之间的关系必须作新的调整，即不再是第一义与第二义的关系。根据中国传统的理论，道统本当在政统之上；学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际情形言，政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面，便是明证。自汉代经学与利禄相结合以后，学术思想的领域便很难维持它的独立性，而成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制，传统的学术机构是附属于政府的，因此并没有自主的力量。大体而论，中国历代的学术是靠少数学者以私人的身分来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至

陈白沙、王阳明等人，其学术皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且还被斥为"伪学"、异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑科举会妨害真学术。这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中，绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道，便从此转向学术方面的，但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下，中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念，即以为只有政治才是最后的真实，学术则是次一级的东西，其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但"五四"新文化运动终结于政治分裂，其他许多规模较小的文化活动最后也都经不起政治浪潮的冲击。另一方面，不少从事于政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说，政治永远是最后的目的，学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下，学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中，我们必须要彻底改变看法，牢牢地守住学术文化的岗位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变迁上面——无论是革命式的或是改良式的。一般知识分子似乎认为只有政治变好了，中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理，而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。戊戌政变时王照主张先多立学堂，改变风气，然后再行新政。这是从文化到政治的一条正路。但是康有为不以为然，他对王照说："列强瓜分就在眼

前，你这条道如何来得及？"无可讳言，康有为的想法在今天中国仍然是十分普遍的。

我们今天不禁要问：何以近百年来我们这样重视政治的力量，而在中国现代化的整个过程中政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢？在许多号称追求民主的中国知识分子身上，我们也往往看不到什么民主的修养。这最足说明政治的是一种浮面的东西，离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低落正反映了学术思想衰微的一般状态。在学术思想方面未发生建设性的根本变化之前，政治方面是不会突然出现奇迹的。因此，我愿意郑重地指出，任何对于中国文化重建的新尝试都不能不从价值观念的基本改变开始，那便是说：我们必须把注意力和活动力从政治的领域转移到学术思想的阵地上来。这一观念上的转变不但是现代化的一个先决条件，而且也符合中国传统关于政治与学术之间的理论分野，这种分野不幸在实践中遭到长期而严重的歪曲，现在似乎是到了必须彻底改正的时刻了。

第三、我想非常简略地谈一谈有关文化重建的实质内容的问题。70年来一切关于中国文化重建的问题其实都可以归结到一个问题，即在西方文化的冲击之下中国文化怎样调整它自己以适应现代的生活。因此今天中国所谓文化重建决不仅仅是旧传统的"复兴"问题。近代中国虽屡经战乱，但并没有遭到中古欧洲被"蛮人"征服的命运，在文化上更没有进入任何"黑暗"时代。"文艺复兴"(Renaissance)在中国的出现是既无必要也不可能的。许多人所深为慨叹的中国传统文化的衰

落其实乃是在西方文化冲击下的蜕变历程。用我们今天的眼光来回顾，这个历程中诚不免充满着非理性的盲动。但这恐怕只能归咎于无可避免的历史命运。因为近代中西文化的接触并不是事先计划好的，而且在中国一方面，更是完全没有任何心理准备的。从这一意义来说，我们只好接受这个历程是既成的事实，而毋须过分地惋惜。文化重建决不意味着我们要回到19世纪中叶以前的历史状态。谁都知道那是不可能的。

如果我们所期待的文化重建无可避免地要包涵着新的内容，那么西方的价值与观念势将在其中扮演重要的角色。事实上，由于近百余年来各种西方的价值与观念一直不断地在侵蚀着中国，中国文化早已不能保持它的本来面目了。现在的问题只是我们怎样能通过自觉的努力以导使文化变迁朝着最合理的方面发展而已。

提及文化的方向，我们便自然地想到"五四"的新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动，即所谓民主与科学。今天回顾起来，我们当然不难看出"五四"时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是他们对科学和民主的理解都不免流于含糊和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位，那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言，民主与科学确代表现代文明的主要趋势。"五四"所揭示的基本方向通过60年的历史经验而益见其为绝对的正确。我们稍稍追溯一下"五四"前后中国社会的实际状态，便不能不承认新文化运动在当时确曾发挥了心灵解放的绝大作用，这是一个无可争辩的历史

事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念，但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统，民主作为一种尊重人性的政治理想而言，也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此，我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用“起点”两字是表示两重意思：第一、离开了民主与科学的现代化中国是不可想象的事；这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二、我们已与“五四”时代的认识不同，民主与科学绝不能穷尽文化的全幅内容。道德、艺术、宗教等等都需要经过现代化的洗礼，但是并不能直接乞灵于民主与科学。“五四”以来形成思想主流的“实证主义”(Positivism)的观点必须受到适当的矫正。换句话说，文化重建虽以民主与科学为当务之急，然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定“五四”在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来，我们常常看到不少爱护中国文化的人对“五四”的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。“五四”时代的人对中国传统文化，特别是儒家的攻击诚然失之过激，这是不必讳言的，这种激烈的态度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。18世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也同样不免过火。但是，另一方面，如果我们把当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看，我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的

了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我们在评价“五四”的时候也必不可由于事过境迁之故而把“五四”的思潮和当时的历史背景完全割裂开来。当我们看到民国初年，北京、上海十七、八岁的少女还在“礼教”的压力之下为未婚夫“殉节”时，恐怕只有最无心肝的人才能为“饿死事小，失节事大”的话辩护吧！康德认定启蒙的精神是：“人必须随时都有公开运用理性的自由。”(“The public use of one's reason must be free at all times”)“五四”的原始精神正是如此，即不受一切权威的拘束，事事都要问一声：“为什么？”

我决不是无条件地颂扬“五四”的文化运动，更不以“五四”为满足。恰恰相反，我们早就应该超越“五四”的思想境界了。但是由于“五四”在学术思想方面缺乏真实的成就，当时所提出的民主与科学到今天还依然大部分停留在理想的阶段。所以在我们要求超越“五四”的同时，我们还得补上“五四”时代未能完成的思想启蒙的一课。因此无论“五四”本身具有多少缺点，它所揭示的方向在今后文化重建的过程中都必须获得肯定。

一方面肯定“五四”的启蒙精神，另一方面超越“五四”的思想境界，这就是中国文化重建在历史现阶段所面临的基本情势。在结束本文之前，让我对超越“五四”的思想境界这一点再略作说明。

前已指出，自清末以来中国思想界一直是处在一种不健康的急迫心理的压力之下。“五四”时代的人物也不例外，因此

视野和胸襟都不够开阔。他们往往不能对中西文化在道德、宗教等精神层面所遭遇到的现代危机有任何深刻的同情和理解。不但中国的理学和佛教仅成为抨击的对象，西方的基督教和唯心论一系的哲学也得不到公平的待遇。至少"五四"的主流思想是显然带有这种粗暴的倾向的。在这一类的偏见方面，我们今天自然没有理由再步"五四"的后尘了。

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上。这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。中西文化传统都包涵着非常复杂的历史成份，決不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便，不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的，西方文化是动态的；也有人说前者是知足的，后者是不知足的；更有人说前者是德性的，后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说，但是如果运用得不当却最能引致认识的混乱和思想的贫困。"五四"以来好几次所谓"文化论战"都足以说明这种情况。所以就文化重建的主观条件言，我们首先必须调整观念，尽量保持一种开放的心灵，只有如此，我们才不会重蹈以往论战双方那种偏狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体，其中包涵了许多互相歧异以致冲突的成份。中国思想史上早已有儒、释、道的三大系统，而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的，所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有独自的领域，也各具不同的传统。以眼前而论，西方

世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈,学术界便有所谓人文学与科学的"两个文化"的冲突,哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执;在一般思想界,德国的"批判理论"(Critical Theory)现在正在向主流派的政治社会学说挑战。这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论,在思想上一部分渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部分,即知识论的领域内,今天也大有异说竞起的趋势。科学哲学(Philosophy of Science)的最近发展已相当改变了以往实证论者对"科学"和"知识"所持的那种偏狭看法。在有些识解宏通的哲学家(如普特南 Hilary Putnam)的眼中,文学、人文学、伦理学等也一样具有"知识"的身份,不过与自然科学的知识不尽相同,不能"形式化"(unformalizability)而已。(可看普氏的近作《意义与道德科学》Routledge & Kegan Paul, 1978)

仅仅以学术思想的主要流派而论,中西文化的内部已经是如此复杂,则如何斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想象的巨大工程。从前佛教传入中国,从汉末到宋代,经过近一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过一种宗教,其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国,其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前,早已在政治、经济、社会各种生活层面上受到西方文

化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考，那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说：

> 窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。（冯友兰《中国哲学史》审查报告三）

陈先生所推测的大方向自然不错，但是我们必须注意：西方思想绝不能简单地和佛教相提并论，佛教的基本立场是出世的，因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户，其中颇不乏精微的入世理论，足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是：前已指出，西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来，不但中国的社会结构、经济形态、政治制度都发生了基本的改变，而且思想和语言也早已非复旧观。换句话说，中国的思想传统一直在迅速地转化之中，远不象六朝、唐、宋时代那样容易保持“本来民族之地位”了。

我十分同情陈先生的说法，中国将来终必将在思想上自

成系统；我也很同意陈先生的评价，玄奘的唯识之学在中国思想史上占不到最高的地位。但是我觉得中国现阶段学术思想的空前贫困正是因为今天缺乏玄奘型的人物，肯以毕生精力忠实输入西方的各种学说而不改其本来的面目。*

在步伐快速的现代世界中，中西思想的融合也许不必像佛教中国化那样要八百至一千年的长时期才能完成。但是回顾我们70年来在学术思想方面的工作，无论就"整理国故"或"吸收输入外来之学说"而言，我们所取得的成绩都还是很有限的。因此这个巨大的工程恐怕决不是短时间内便能够告一段落。我在本文的开始曾引了董仲舒"退而结网"的话。这个"退"字尤其是我们应当特别注意的。献身于学术思想的人永远是甘于寂寞的工作者；他们必须从热闹场中"退"下来，走进图书馆或实验室中去默默地努力。佛教之所以能震荡中国，正是由于有鸠摩罗什、真谛、玄奘等许多大师不断地在那里埋头从事译经的工作。这种工作记载在历史上好象非常热闹，其实他们当时的生活却是隐退而寂寞的。如果我们承认输入吸收西方各种学说是中国文化重建的重要一环，那么这些佛教大师的范例依然是值得我们师法的。但是这种"退"并不是消极逃避；相反的，从整个文化史的观点看，乃是最积极的进取。孔子晚年返鲁编定六经，便可以说明"退"的涵义。汤因比(Arnold Toynbee)论文明的发展曾提出过"退却与重回"(withdrawal and return)的公式，则尤足与"退而结网"、"退而更化"

* 此处有删节。

之意互相发明。佛教虽主出世，但是中国的华严宗却有“回向”之说，可见得“退”就是为了“回”，而且也只有在“退”的阶段中才能创造出“回”的条件。愿以此意，与有志于文化重建的朋友们共勉之。

文化建设私议

——人文学术的研究是当务之急

一

本文所谓文化是指人生的精神层面而言，它不但有别于衣、食、住、行之类的物质层面，也不同于有形的制度和礼仪，这一精神层面和物质以及制度层面当然是互为影响而不可截然分离的，但它本身仍具有一个相对独立的领域，用佛教的术语说，即仍有“自性”。它不仅不是物质与制度的基础所能完全“决定”，并且还能在一定的条件下“决定”物质生活和社会制度所表现的方式。学术思想、宗教、文学、艺术等都属于这一领域——也就是人的主观意识的领域。我在此所采取的自然是意识与社会存在互相决定的观点；我不相信任何一种“决定论”。英国哲学家奥斯汀（T. L. Austin）曾对他的朋友说：“许多人都喜欢谈决定论，并且自称是决定论的信徒。但事实上我一生

中从来没有遇见过一个人真正相信决定论，就像你我都相信人必有死一样，你遇见过这样的人吗？”* 相反地，只有相信人在一定的条件之下可以创造或改变文化时，这种“谈”、“说”或“相信”才有意义可言。本文之所以开宗明义先标举这一点便因为现在许多人至少在潜意识里常把文化的发展看作社会经济变动的结果，否认文化有它的“自性”。这和传统的看法适成两对立的极端。传统的学人相信风俗起于“一二人心之所向”诚然过份夸大了主观意识的作用，但现代人迷信决定论也不免过于妄自菲薄。其实文化的发展从来都有主观和客观的两面因素，缺一不可。这个道理古人早已见到了。所以一方面佛教有“道假众缘”之说，另一方面儒家则强调“人能弘道”。我们今天固然不能忽视文化的外缘，但更重要的是对“人能弘道”这一点要具有起码的信念。否则文化发展是无从谈起的。

现代社会妨碍文化发展的另一力量是世俗的功利观念，必须申明，这不是指哲学上的功利主义（Utilitarianism）而言。功利主义自有其坚强的理论根据，两百年来始终是英美伦理思想的主流，虽然最近已出现了有力的驳论。我所指的是一般社会上对文化的轻视，即以文化无助于衣、食、住、行层面的日常人生，是一种可有可无的东西，本来中国古人早就说过，“衣食足而后知礼义”，我们当然不能在吃不饱穿不暖的情况下高谈什么哲学、文学、音乐、戏剧等问题。但是史学和人类学早已告诉我们至少在有历史纪录可稽的社会中，人的物质生活和

---

* 此处有删节。

精神生活从来便是分不开的。所谓礼乐，早已存在于初民社会，而且构成人类学上所谓"文化"的主要内容，可见衣食住行的日常人生自始即和文化交织在一起的。"衣食足而后知礼义"这句话，事实上只能理解为人在衣食足以后才能从容地了解"礼义"的意义，而不是说"礼乐"只有在"衣食足"之后才能出现。

从世俗的功利观点轻视文化反而是社会高度分化以后的现象。社会分化的结果使权势和财富集中在少数人的手里，陶醉在权势和财富中的人往往不免把文化看成虚而不实，可有可无，其原因是他们并不觉得权势和财富是由文化而获得的。相反地，权势和财富似乎倒可以操纵文化。无论是"礼乐"、"道"或"教"，在他们眼中，最多不过是人生的点缀品而已。不但如此，文化有时甚至构成了权势和财富的障碍。如果我们相信《论语》的记载，我们便很清楚地看到"礼坏乐崩"的局面是由哪一类人造成的。荀子游历秦国之后为什么要发出"无儒"的感叹？荀子所说的"儒"字大约取其广义，即相当于"文"，未必专指狭义的"儒家"。秦用商君之法专著眼于"富国强兵"，在这种追求急功近利的思想之下，文化是不容易受到重视的。六朝刘宋时代朝廷上曾有关于是否应该弘扬佛教的争论，当时吏部尚书羊玄保便说："窃恐秦楚论强兵之术，孙吴尽并吞之计将无取于此耶？"但侍中何尚之驳道："若以孙吴为志，苟在吞噬，亦无取于尧舜之道，岂唯释教而已耶？"（见慧皎《高僧传》卷七〈慧严传〉）在这场辩论中，羊玄保代表了一种典型的功利观点，即以文化（如宗教）无益于国家的强大，何尚之则颇

能认识文化的效用,他的驳论是非常明锐的。

这种从富国强兵的立场上所发展出来的功利观念在今天仍然十分活跃,特别是在对外求扩张、对内求专政的极权国家中。事实上,即使从社会功效著眼,我们也不能只看见权势和财富的有形力量,而忽视文化(如宗教、道德等)的无形作用。儒家固有移风易俗(即"教化")一面,释教也未尝不以"济俗"为要务(慧远首揭此义)。朱熹曾说:"尝见画底诸祖师,其人物皆雄伟,故杲老(即大慧宗杲)谓临济若不为僧,必作一渠魁也。又尝在庐山见归宗像,尤为可畏,若不为僧,必作大贼矣。"(见《朱子语类》卷一二六)

但社会功能不过是文化的一面而已,并且不是最主要的一面。宗教、道德、艺术、文学、思想等都是为人生提供"意义"的活动。近代对文化有较深刻的认识的社会学家如韦伯(Max Weber)、贝格(Peter L. Berger)无不肯定宗教有提供人生意义的作用。在个人层面上,无论是自觉的或不自觉的,人生都离不开一套"意义之网"的支持。这是人的"精神的家"。一旦"意义之网"破灭了,个人便当然落到存在主义者所说的"无家可归"的境地。"丰衣足食"和"衣食不足"的人都同样需要一个"精神的家"。人生中有许多遭际,如佛家所说的生、老、病、死种种"苦乐",是亘古不变的(至少到现在为止),权势和财富在这些问题前面是无能为力的。

但是由于长期以来世俗的功利观念的影响,现在一般社会上的人终不免多少会从权势和财富的观点来衡量文化的价值。最显著的是自然科学和技术受到普遍的重视,而人文学术

则日趋式微,其中最主要的原因便是前者可以直接促进富强而后者则似乎非"当务之急"。无论是从国家或社会的整体观点或个人生活的局部观点来看,都表现出同一趋势。这本是现代世界的一种普遍现象,但在中国则尤其突出。台湾在经济发展方面所获得的成绩是举世皆知的,然而文化的建设却远远落在后面,经济繁荣带来酒食征逐纸醉金迷式的感官享受,真正有深度的精神文化则未见有突破性的发展。朝野上下虽然都有"忧患意识"的呼声,其效果恐怕是非常有限的,经济繁荣只会把人推向歌舞升平的方向,不可能在一般人心中激起普遍而持久的"忧患意识"。而且"忧患"也不能仅理解为外在的危机。忧患与人生俱来绝非限于社会集体与一时的危机,一个有深度文化的社会比较能提供其中个别分子以应付忧患所必需的精神资源——包括集体的和个人的忧患。但是这种精神资源必须通过长期不断的开发才能积累起来,临渴掘井是不济事的,中国近代的文化资源一直很贫乏,这在危机时期尤其表现得很显著。现代中国人曾被描写成只有五分钟的热度,即是精神贫乏的结果。八年对日抗战是中国现代史上一场最大的"忧患"。可是在战争爆发一两年以后已流行了"前方吃紧、后方紧吃"的说法。

有文化深度的社会并不排斥正当的感官享受,"文武之道,一张一弛"。如果一个人在工作之余,到舞台歌榭去放松一下神经,这是健康而正常的。但是如果一个除了感官刺激之外别无精神寄托之所,则不能不说是相当严重的问题。中国以前在民族遭遇危机的时代,文化的力量往往有突出的表现。如宋

末有文天祥、谢枋得，明末更有数不清的遗民。但文天祥早年在危机尚未爆发之前，则“性豪华，平生自奉甚厚，声伎满前”，但一旦国家将亡便能“痛自贬损，尽以家赀为军费。”明末的陈子龙、方以智和其他许多名士也都是早年“流连声酒”，而后来或殉难或苦隐，这是他们具有文化深度的确证，也是文化深度和正当的感官享乐并不必然互相排斥的显例。

我对于台湾的大众文化所知有限，不能妄加评论，如果仅就报章杂志和其他大众传播所反映的一般状况来看，则似乎感性文化的比重不免偏高，而文化的深度则颇嫌不足。这种情况虽由特殊的历史背景所造成，但是世俗功利思想的深入人心恐怕是其中相当重要的一个因素。一般社会人士，特别是知识界人士，如果不能在这一点上有深切的反省，则台湾的文化前途是很值得忧虑的。经济繁荣往往会发生麻醉作用，把世俗的观念推向更肤浅的功利方向。（注：我在这里并不是讨论一般所谓上层文化与通俗文化的分别。通俗文化一样是可以有深度的，而上层文化也可以流入浅薄的境地。）

上文指出两点：第一，文化本身是一个具有相对独立性的领域；第二，世俗的功利观念是现代文化的一种根本病痛。第一点使我们认识到在文化问题上，人的主观努力是必要的，我们不能把一切不好的文化现象完全解释为社会、经济、以及政治各方面变迁的结果。第二点使我们看到今后的文化建设方面，首先必须克服什么样的障碍。我已说过，功利观念在今天的世界上具有普遍性，不仅中国为然。然而这个毛病在中国似乎特别严重，其理由下面将有所说明。如何克服障碍，重建新

的文化方向，当然更是我们当前所面临的最重大的课题了。

照过去儒家的一般说法，我们当然必须“严义利之辨”即用“义理”来制服“功利”。这种说法颇有极端意志论的倾向，其基本假定是把文化和思想看作一绝对独立的领域，而且高出其他领域(如经济生活、社会组织、政治体制等)之上。我们偶然还听得到的“学术思想必须指导社会”的论调便是所谓“义利之辨”的现代翻版，这一论调虽然很高，但事实上恐怕不容易收到预期的效果。道德家(如中国以往的儒者)和宗教家(如今天各大宗教的牧师)都一直在从事这一类的努力。对于这一类的努力，我们当然也应该加以尊重。不过，由于文化的发展牵涉到主观客观种种因素(现代文化尤其如此)，仅仅靠“传教”或“说教”决不足以扭转文化的方向。如前面所说，文化是一相对独立的领域，也就是相对于其他领域(如经济、政治)。但相对也涵蕴相关，文化与其他领域的活动也是互相关联、互相配合的。佛教论因缘常有“两束芦苇，互倚不倒”的比喻。文化与其他各领域之间的相对关系，正可以用“互倚不倒”的情形来形容。最先提倡“义利之辨”的孟子便已指出“民无恒产，必无恒心”，“救死而恐不赡，悉暇治礼义哉”。这已明白表示文化和经济是互倚的。

现代化的社会是所谓“富裕社会”(affluent society)，与孟子所说的“救死而恐不赡”的情形大不相同。新的文化必须要和新的社会生活取得配合，那是毫无可疑的。但是所谓“配合”决不能是“随波逐流”地落在现实生活的后面，而是尽可能的带动现实，以求提高生活的品质和境界。

由于科学与技术的重大发展，西方现代发生"两个文化"的问题。最著名的当然是英国的斯诺(C. P. Snow)和利维斯(F. R. Leavis)之间的一场争辩，先后一直延续了十几年(从一九五九到一九七〇)。这是一场科学和文学之间的战争，其症结在于科学和文学之间究竟存在什么样的关系？斯诺一方面肯定了两个文化对立的事实，另一方面则明显的偏向科学。他指责文学家到今天还在排斥科学，这在他看来是愚蠢的。利维斯则强调个人的世界的重要，特别是语言。如果没有人的世界和语言，则科学也不可能成立。这个争论现在已几乎是人人都知道的常识了，不必在这里重复。我提出这个争论，主要是想说明它所代表的意义。现代人显然有两种不同的想法：一种人是完全相信科学可以解决人的一切问题，另一种人则认为属于人的精神境界方面的问题，科学并不是万灵药，因此人文学科(包括宗教、文学、哲学、艺术、历史等)依然是我们所必须尊重的。这在西方本是一个古老的问题，十九世纪末叶英国的赫胥黎(T. H. Huxley)和安诺德(Mathew Arnold)早就有过同样的争论。前者为科学说话，后者代人文学发言。中国在卅年代的所谓科学(丁文江)与玄学(张君劢)论战，也是属于同一性质的争议。相信科学的人并不全持上面所说的世俗功利的观点。但是由于科学(特别是技术)比较能立竿见影，社会上一般的人往往不免会从世俗的功利观点去维护科学。人文学者则远没有这样的声势，因此我们可以大胆的说，这一争论多少表现了功利与反功利的冲突。但是在今天的社会情势之下，反功利的人文学科却一直是处于下风的。今天多数的青年人才，在

家庭鼓励和社会压力之下，都走上了自然科学和技术的途径。相形之下，人文学科的门庭是相当冷落的，这种情形在西方固然很普遍，在中国（包括大陆和台湾）则尤其严重。

从整个社会方面说，政府首先注重的是国家的富强；从个体方面说，每一个人首先关心的是职业保障和收入的多寡。功利观念很自然地驱使社会偏向科学的文化。西方的人文学科比较还能维持一个小康之局。这是因为西方的人文传统从来不曾中断过。两个文化的争执在西方可以上溯至希腊、罗马。在中古和近代早期我们也很容易找到两方互争雄长的痕迹，中古的"七艺"之间的争锋和十七世纪的所谓"古今之争"(The Quarrel of Ancients and Moderns)都是显例。西方科学阵营之取得绝对的优势是十九世纪以来的事。人文阵营尽管日趋式微，却未到一蹶不振的地步。通识教育仍然是西方（如美国）大学所重视的，虽然成绩不尽符合理想。

中国则从来没有纯理性科学的传统（当然并不是完全没有科学和技术）。我们的文化争论如今古文之争，都是在人文传统内进行的。一到近代，中国一部分知识分子的心灵为西方的科技所慑服，于是发生了一种畸型的心理，认为中国人文传统是科学的障碍。在这一理解之下，人文学科学之争便自然地转成中西文化之争和新旧之争。而在一般人的观念中，西方胜于中国，新的好过旧的，已是天经地义一样的真理。这样一来，科学在许多中国知识分子的意识中便变成绝对信仰的对象了。

我这样说，其用意决不是反对科学。我只是要指出科学是

从西方为知识而知识的文化精神中发展出来的，它和西方哲学传统的主流是分不开的，今天西方的分析哲学仍然是和科学连成一体的。现代中国崇拜科学的知识分子很多，但是真正了解科学精神的人却很少，这正是因为我们还没有和西方的人文传统接上头，一部中国现代的科学史其实大部分是技术史。换句话说，我们的著眼点始终是在科学的实用方面。这不仅是受了研究条件的限制，一般世俗的功利思想也要负相当大的责任。我已说过，功利思想在西方也同样存在，但西方多样性的人文传统未曾中断。不仅基督教仍然有它的力量，在哲学领域内也还存在著许多和分析哲学相对抗的流派。此外文学和艺术也是千门万户，各成传统。科学在西方人的生活中虽然越来越重要，然而并未变成盲目信仰的唯一对象。实用性的科学技术更一直在受到种种批评和检讨。西方的人文传统还在继续发挥它应有的作用，世俗功利观念的流行是有限度的。

西方的人文学科在近几十年来已有重要的发展，以致不少科学家、哲学家都开始改变了态度。三十年代盛极一时的逻辑实证论现在已无人问津。甚至当时的宣传骁将艾耶(A. J. Ayer)也公开承认他当时所采的论点绝大部分都是站不住脚的。美国政府每年都提供大量的经费作为人文教学的研究之用，不少私立大学(如哈佛大学)近来也特别设计新的通识教育的课程。这是西方人重视他们的人文传统的显证。

中国需要一种合乎现代生活的文化精神，这应该是大家都能同意的看法。什么才是合乎中国人的现代生活的文化精神呢？在这一具体问题上当然存在著许多不同的意见。我个

人认为这种分歧并不重要；我也不相信任何个人或少数人能预先规划出一种蓝图来，作为文化建设的根据。历史上任何一种新的文化都是在充分自由的情况下逐步发展出来的。古今中外都无例外。预先由少数人打好蓝图再发展文化，那是绝不可能的事。蓝图如果由政府提供，则更有流入以官方的意识形态扼杀文化自由发展的危险。但是，蓝图虽不可有，起码的共识倒不可无。我个人觉得以下几点原则也许可以作为建立这一共识的参考：

一、现代中国人生活中必须要有某些精神资源以为社会与个人提供“安身立命”的根据。

二、有些精神资源可以从外面汲取，但是只有在与自己的文化生命融合为一之后才能真正发生力量。文化移植只能就个别的因子而言，不是全面取代。事实上，历史上从来没有全面取代而成功的例子。

三、既然如此，我们首先便必须正视自己的文化传统。尽可能地求客观的了解，再进一步作理性的批判和反省。中国文化的传统不但丰富、复杂，而且具有很多的层面。我们决不能笼统地看待它或加以简化。

四、这种新的文化必须是多元的，而不是定于一尊的。

五、多元并不是混乱和机械式的平均发展。其中可以有主流和支流之别，甚至主流之中又有分流。

六、但是，无论是主流、支流或分流，都只能是自由、自然发展的结果，而不是任何个人或社会力量所能勉强造成的。我个人深信学术思想以至通俗文化、通过一个群流竞起的自由

发展阶段，最后自然会形成一种秩序，这种秩序取决于大多数个人的选择。

以上六点只是就个人一时思虑所及而提出的，既谈不上穷尽无遗，更不是确定不易的真理。任何人有兴趣尽可以提出修正或补充。对于这些寻求共识的原则，我不想再进一步有所说明，因为这是本文的篇幅所不允许的。我的中心观念已在《从价值系统看中国文化的现代化》一文中初步地阐明了。

扼要地说，我觉得中国必须重建一套新的价值系统。这一重建工作必须在中国传统的人文基础上尽量吸收消融外来的新成份。所以，这既不是"保守"，也不是"复古"。就传统一方面说，我强调推陈出新；就接受外来(主要是西方)文化成份言，我强调穷究其源流，然后择善而从。理性的批判和反省在这两方面都是不可或缺的。这些话已是老生常谈，并不新鲜。但是我个人认为这是比较健康和正确的见解，所以老调仍不能不重弹，故意立异或勉强求同都是没有意义的事。至于这一新的文化将来究以何种面貌出现，我们是无法预知的，而且也毋须乎预知。从这一点说，我既非提倡"中学为体，西学为用"，也不是主张"中国本位文化"。

中国需要有新的人文传统，这是使我们从世俗功利观念中超拔出来的唯一希望。台湾的中国社会似乎有物质丰富而精神贫困的严重现象。台湾在经济和科技方面已进入现代化的阶段，但精神文化方面好像还在彷徨的状态。科学和技术的重要性已不需要再过份强调，人文学术如何发展，才能救治精神偏枯之病反而是当务之急。事实上，如果没有深厚的人文学

术为基础，我们也不能充分认识到基本科学研究的重要性。其结果仍将是仅有实用技术，而得不到科学的真源，要想科学在中国真正生根还是不可能的。

我个人相信文化有它的自主性和主动性；因此一个文化建设的新运动不但是可能的，而且更是迫切需要的。人文研究的展开则是这一运动的始点。我诚恳地盼望政府和社会，特别是学术界和教育界的人士，都能严肃地对待这一问题。

人文与自然科学应如何均衡发展

——吴大猷院士与余英时院士对谈

余纪忠先生：吴大猷先生是我国* 物理学界的前辈，数十年来对国家科学的发展，贡献良多。余英时先生在人文学的深厚造诣，素为学界所推崇。今天，我们非常高兴能请到两位先生，分别从自然科学家和人文学家的角度，针对科学与人文的发展，以及两者之间冲击调和的问题，举行对谈。

在人类科技迅速发展的今天，我们相信，这样的"对谈"，对于我们了解科学内涵，从事人文省思，都将有着深远的意义。

首先，我们想请吴先生谈谈，多年来我国自然科学的发展，对人文产生了那些影

* 本文中所说的"我国"、"国家"、"政府"等，均指台湾国民党政府。

响？旧有的人文观念对我国科学发展，有什么助益与阻碍？我国自然科学与人文科学的发展比重，是否均衡？

其次，我们请余先生谈谈，自然科学发展对人文科学有何影响？其间利弊得失如何？一个国家如果忽视人文科学发展，可能引发些什么后果？有无补偏救敝之道？

吴大猷先生：在谈论主题以前，先让我们对科学与人文作一界定。一般所谓科技，其实是包含了三个层次——纯粹科学、应用科学和技术。

纯粹科学的特性，就是研究科学的人动机都很单纯，只为了求知，不考虑实用的问题，也不追求商业性利益。

至于应用科学，则是利用科学的知识跟原理，对具体的问题或目标进行探讨，换句话说应用科学和科学的主要区别，在于研究动机的不同。

至于技术，就是把应用科学所得到的原理方法等，用在更广泛的实际问题上。以电为例，根据安培定律、法拉第定律，发明电动机、发电机，这就是应用科学了，再由此发展出应用的电气发展，设计大发电厂，就完全是技术的问题了。

其次谈人文，人文应包括哲学、文学与艺术。哲学包括了伦理，如修身、人己关系、人与社会关系，再加上人生智慧，如宗教的基本哲学思想、逻辑及人类思维、认识论等。

究竟我国的科学发展对人文有什么影响呢？据我看，我国的学术是很薄弱的。我国政府直接支持科学与人文的学术研究，肇始于一九二七年中央研究院的成立，但是由于国家长期

动荡不安，科学研究的进展很慢。

“政府”迁台后，头十多年，由于大陆来台的学术人才，寥寥无几；台湾在日据时代也没有深厚的学术基础，因此，当时的学术研究除了中央研究院历史语言研究所的一批人外，其他科学方面，可说是付之阙如。台湾的学术，是在“跛子”的状态下，渐渐成长起来的。

1967 年，成立“科学发展指导委员会”，是一个重要关键。该会建议改组扩大原有之“国家长期发展科学委员会”成为国科会，由首年的三亿馀元经费，继增至年四亿馀元，至目前的十亿馀，用以支持自然科学、应用科学、工程科学、人文和社会科学的研究。

由经费观点来看，国科会经费的分配，应用科学所占的比率略大过纯粹科学，而支持自然科学研究的经费，也大过人文和社会科学，但这并不是由国科会基本政策偏差刻意造成，而是国内人文与社会科学学术人才，历年来所提出的研究计划质量皆有限所致。

年来台湾科学的最大的隐忧，是只重视下游的技术，忽略上游基础科学的扎根工作。当然，在台湾现阶段发展中，我们绝对需要应用科学与技术，以支援工业、农业方面的发展。但是，我们也不能忘了“科学”与“技术”之间的连续性。为了加速工业发展，我们可由国外引进现成的高级技术，但是，更重要的是要培育本国的技术人才，这就需要深厚的“基础科学”基础来支持，才能逐渐向上发展。

再说“研究”与“发展”，在应用科技于工业上，有极清楚明

确的意义，二者属于二个不同的阶段，不能混为一谈。“研究”是指针对具体问题和目标，如新产品或新程序方法，按基本科学知识原理，研究其可能性。所谓“发展”是指由上述实验室证实的“可能性”，从事发展为工业性规模生产的阶段。如今，一般人只讲“研究发展”，把“与”字去掉了，使其界限模糊不清，这是“政府”在科学政策论定及措施执行，亟待澄清矫正的一点。

余英时先生：我非常同意吴先生对“科学”一辞的解说。基本科学研究是为求知而求知，这种求真理的态度，是西方自希腊以来最重要的传统，求真理的本身，并非为了特定的目的，即庄子所谓的“无用之用”。基本科学之下，才有应用科学与技术。

其次，人文科学，一般是指哲学、文学和艺术而言，其中又以哲学为基本。至于社会科学，有人将其归于人文科学，有人则将其与人文科学分开，归于第三类的科学，我个人较倾向后者的说法。

对于台湾科学发展的情形，我并不清楚；不过，最近为《胡适年谱》写序，从胡适先生的年谱中，了解了一些台湾科学发展的历史。“政府”迁台初期，若整体比较之下，人文科学人才较自然科学人才为少。因此，尽管科学发展政策并未忽视人文科学，但客观的条件限制，无形中使得科学的长期发展，比较偏重自然科学。

人文科学对自然科学的发展，是否会构成阻碍呢？以近代

中国而言，人文科学家如胡适、陈独秀等非但没有阻碍自然科学的发展，反而是提倡科学最有力的人。胡适虽非自然科学家，但他相当了解自然科学的重要性，倡导科学不遗馀力。至于提出“科学与民主”口号的陈独秀，更是未接受过新式教育的老式学者。连对东方精神文明最有信仰的梁漱溟，也有“无科学、要亡国”的说法。因此，尽管近代中国提倡科学的人文学者，对科学真义了解仍不够充份，本身也无法作“科学人”，但他们大力提倡科学的结果，倒也使科学观念逐渐扩散到社会的各个角落。

从西方历史来看，自然科学发展对人文科学的影响，可谓既深且远。

西方哲学与科学之间，有亲密的关系；近代西方人文的始点，更是与科学连成一气的。譬如，当今美国最著名的分析哲学家，哈佛大学的蒯因教授（W. O. Quine）的基本口号就是“哲学是科学的连续体”（Philosophy is continuous with science）；哲学要有意义，需要以实在的科学为背景。

另一方面，我们再看看近代批判科技的思潮。这可以德法两国的主流思想为例证。我们通常以存在主义代表这一路的思想。但所谓存在主义的内部，也很复杂。其中有些人并不愿居存在主义之名。但大体而言，这一派人关心的是人的存在的问题，不以科学为哲学的模范。

德国有些思想家称人文科学为精神科学（Ceistwissenschaften），并把它看作与自然科学截然不同。但是最近，重人文的欧洲大陆哲学和重自然科学的英美分析哲学，已渐

相近，几有合流之势。英美哲学界已较正视欧陆的现象学与诠释学(Hermeneutics)，而欧陆哲学家也逐渐对分析哲学、语言哲学采取一种接受的态度。

1978年，研究科学哲学的普南(Hilary Putnam)，在牛津洛克讲座，发表《知识与精神科学》(Knowledge and Moral Science)讲演也表示，分析哲学家过去从不讨论人的现象，确是一种偏执。他主张哲学家也应该讨论“人如何生活”(how to live)的问题。1972年，哈佛大学劳尔斯教授(Prof. John Rawls)，写成《公平理论》(Theory of Justice)一书，用分析哲学方法来解释何谓经济分配公平，何谓法律的公平，引起极大的回响。据说，连美国税务单位也根据此书来研究赋税公平的改进。当代的分析哲学家，已开始转向，注意到人文现象的探讨了。又如从分析哲学出身的饶特(Richard Rorty)近年来尤其努力使这两支哲学传统合流，人文、自然互相补充。

除了前面提到的几位分析哲学家外，年轻的政治哲学家诺济克(Robert Nozick)，最近写了一部大书——《哲学解释》(Philosophic explanations)，同时涉及了人文现象和自然现象两大领域。解释(explanation)一辞原属自然科学的用语，人文科学中“解释”一般是用 interpretation。30年代维也纳学派就特别强调 explanation 的意涵。如今，分析哲学家将 explanation 一辞，广泛地运用在人生方面。这是分析哲学家受到欧陆哲学挑战所作的回应，哲学不能只作概念的分析，也要阐述意义(meaning)。

在目前的阶段，人文科学诚然落后于自然科学，然而，年

轻一代的人文学者已在反省并寻找新方向，试图脱离纯粹自然科学的模式，发展自己的一套方法论与模式。台湾似乎也开始有这样的趋向。

余纪忠先生：余先生将自然科学对人文科学的冲击，以及西方哲学思潮受自然科学影响所形成的演变，说得非常透彻。接下来，我们请两位谈谈，如何整合自然科学与人文科学的问题，以及通才教育在现代社会的意义，表达意见。

吴大猷先生：未来哲学与科学的发展，的确需要一些人能沟通科学与哲学的范畴。台湾在这方面的缺陷，尤其严重；我们简直找不出哲学家对古典物理及量子力学、相对论有深的了解，同时我们也缺乏对哲学有素养的科学家。

将来，我们的教育如何在这两个看似互不相关的学术系统间，培养通达哲学与科学的人才，是非常重要的课题。不过，在目前台湾没有人领先倡导的情况下，恐怕很难训练出这类人才。

谈到通才教育的问题，美国的作法可供我们参考。1946年左右，哈佛大学几位著名的物理、化学科学家，成立一个委员会，研究在一个自由社会中，如何使一些不是学科学的人能对科学有些基本的认识。他们的目的在由美国的传统观点出发，使人人了解美国科学发展的基本精神——不断的研究与创新（这是科学发展最重要的精神）。同时也明了科学发展的趋势，因为科学发展不是零零碎碎技术上的进步，而是科学根

本改革上的大变迁。这个委员会编纂了两本书，一册是介绍物理科学，包括天文、物理、地质等，由古代希腊的数学天文、几何天文开始，沿著历史的发展，谈到 16 世纪的科学进展，哥白尼的大改革，伽利略、牛顿等，再论及近代物理的发展，如相对论等，将整个物理的基本概念与科学哲学改变都容纳在书中。这是一项有眼光与远见的工作。我不知道人文方面是否也有类似的计划，撰写、编纂一些书刊，使不念人文的人也能了解人文哲学的发展沿革。

通才教育可使学生未来发展时，能有一种宽广的基础，使得念科学的人，也能了解、欣赏人文知识。同样地，念人文的人如果对科学有清楚的了解，将来如果进入政府机构，在从事政策决定时，就可避免发生偏差。由此看来，目前国内高中时代对学生实施分组教育的办法体制，值得深入检查，并作必要而广泛的改革。

余英时先生：基本上，我赞成研习人文科学的学生修习一些自然科学课程，反之亦然。但是，不能出于强迫，因为强迫学习往往流于形式，而流于形式就不会有效果。重要的是，教师与学生之间要有一种共同的了解——做人不仅是要有一职业，读书生活也不仅仅是一种职业训练。

我国传统教育的毛病在于偏重通才，不重专业。现在的情形恰好相反。由于社会趋于专业化，个人必须有一技之长，职业才有保障。因此，哪些专长易于找到职业，大家便一拥而上。这种情形当然不限于台湾，美国、苏联与中国大陆等地，亦复

如此。例如：目前各国都有许多男女，纷纷学医、法律与电脑。这纯粹是一种以职业为主导的教育取向。这种取向，有予以自觉改变的必要。

因此，无论一个人的专业是什么，他总该对专业以外，但直接间接有关的学科，具备必要的常识。如此，才有资格做一个完整的现代人，并具备综合判断的能力。虽然，今天一个有高度智慧的人，不可能像康德时代或十九世纪初时，可以兼通人文、自然科学，但是，对人文与自然科学具有基本认识，并不是绝对不可能。

当然，此一问题由于涉及考试与教育制度等因素，要彻底解决并非易事，但是至少要尝试努力，否则就会产生一种流弊，亦即造成一种所谓"对很多事情知道得很少，对很少事情知道得很多"的"专家"。这种专家只有很狭隘的专业或纯技术观点，却无法妥善处理专业外的重要问题，甚至不能做出正确的判断。

余纪忠先生：刚才两位先生的谈论，已逐渐有了相通的结论；尤其吴先生的提示与多年来的主张，经过余先生加以补充说明，综合起来有二个共同论点。

第一是在科学方面，应该在发展科技时，兼顾基础与应用科学的进展。否则充其量我们只能迎头赶上欧美等先进国家，而不能有所创新、发现；可谓太求速成，反然忘掉先机，短视近利则不能兼顾长程目标的功效。

第二是在以自然科学为主的现代世界中，一个人无论要

从事何种行业，应该兼具人文与自然科学方面的知识，并接受这种通才教育。没有这种了解与通才教育，观念与判断即残缺不全。

吴大猷先生：1958年，一位念物理出身的名作家C.P.史诺写了一本书，书名是《两个文化》。他认为世界被分割成两种文化：一是科技的，一是人文的，但这两种文化彼此间“言语不通”，而且情况愈来愈严重，这确是人类社会一个最值得关注的危机，但人们有远见深思的少，人和社会仍未真的感到这情形的意义。

1960年代中叶起，越战期间，美国的年轻人掀起了反越战、反建制(anti-esta blishment)的风潮(所谓“嬉皮”风气，只是消极性的一种反抗，没有积极性建设性的思想)，在学术界也有反智(anti-intellectualism)的暗潮，对科学、技术等尤其反得厉害，他们所反对的是科技的过度发展。当时开始有很多人注意到环境、卫生、生态等问题，造成压迫政府在日后订定了许多法律，保护环境、防止污染。限制学府中接受政府中国防系统支持之科学研究计划等。

现在，有不少忧心的人认为，世界完全为科学与技术所控制，而人文发展速度落后科技，这个问题不是某一国家所特有，而是举世皆然。以发展中国家来看，情况或许更叫人忧虑，这些国家非继续不断的发展工业不可。譬如台湾，这两年来经济稍不景气，整个社会就呈现不安状态，其实台湾并没有人饿肚子，这纯系人性使然，经济愈繁荣生活水准愈提高，人的要

求也愈高，只能往上长，不能往下收缩，维持不变都认为不可。每个国家都在谋工业的发展。随著工业发达，便有更多的社会问题和生态的破坏、环境污染、能源消耗等。我们可以说整个人类正陷身在一个"大漩涡"中，而这个"大漩涡"还在继续扩大之中，情况也日益激烈，悲观的看这个"大漩涡"根本无法解决，因为我们每个人每个国家都陷身其中，不由自主！

这是人类社会一个长程(long range)的问题和考验。二、三千年来人类的科技发展，给人类带来高度的物质文明，但人类的精神智慧，似无大进步。人的贪婪，是人类许多问题的渊源，是上述漩涡加速的主要原因。这些情形只能靠人文的智慧来解决。在现实上，我们既无法回到清静无为的世界里，那么只能使"漩涡"扩大得慢一点。"人文"与"科技"结合，可能是条出路。但是"人文"与"科技"这两个文化如何融合起来，成为更高层次的一个文化著重的是需要改变人类的教育，使习科技的不成为"机器人"，习人文的了解"科技"的性质。换言之，使人类有更高的智慧——兼哲学、科学的智慧。这显然是一个"理想的境界"，不是十年、百年所能做到的。毕竟，人类现在所面临的问题，是经过几千年发展而形成的。

余纪忠先生：如吴先生所述，人文科学如何主宰自然科学，走上平衡与适当发展的道路，这的确是一个大问题，而且要视先进国家经验与发展中国家究竟如何取法而定。其间，从思想观念、设计、行为、至政策调整，都需做通盘的考虑。不知英时先生对此意见如何？

余英时先生：刚才吴先生论述自由经济与资本主义制度下的科技发展现象，我大致能同意。但我认为吴先生所述的现象与知识有关，而与主义未必有关。

…………*

因此，科技发展所带来的问题，是世界性的。要解决这个问题虽不易，但并非完全无路可走。至少，西方国家所面临的问题和解决问题的经验，就可做为我们后发展国家的借鉴，早思如何避免与做好防范措施。

长远来说，人类对自然的态度，迟早要改变。自培根倡导科学以来，西方人对自然即抱持征服的态度，要自然为人类服务。将自然纯视为"物"，而人则自划于自然之外。就此而言，我们中国的哲学大有启示性。中国哲学将人视为自然的一部分，人尽管可以超越自然，利用自然达成"利用厚生"的目的，但绝不讲求征服自然。

从人文观点看，现代的人绝不能反科学，但科学若产生偏蔽？自需加以补救。而这种补救必需在对自然的态度上有所改变。现在，美国思想界，已逐渐放弃征服自然的态度，不将自然当成人类的奴隶，转而认为，自然与人是要相互适应的。

思想界有了这种转变，人对自然的利用，自然会有所不同。否则，诚如吴先生所指出的，若仅以科技解决科技问题，就会发生漩涡愈卷愈大，愈卷愈深的现象。饮鸩止渴，最终非死

* 此处有删节。

不可。以科技来解决问题，实为一条险路，解铃还须系铃人，问题能否解决最终还是决定于人的态度。

其次，今日人类的境界，还有道德问题。在人类世界中，物质文明进步，科学进步，但道德未必进步。实证主义者乃至胡适之先生认为科学进步，道德会愈进步；这种想法恐怕过份乐观。道德不属于科学的范畴，道德自有其精神来源。这个精神来源是要靠人对自己的控制。

当前人类（包括在台湾的中国人）的问题是，对自己的欲望毫不限制。以美国为例，广告内容，据我观察，不外食色两类，总是在刺激人的本能与欲望，这实在不是好现象。但在西方，多少还有教会等宗教团体，多数人民也有宗教信仰，多少会形成一些限制。我国既无宗教信仰传统，而且将佛教等看成民间迷信，一旦产生道德危机，危机恐怕会比西方更大。因此，儒家伦理道德与佛教的经典，在现代实不能等闲视之。忽视伦理，任由技术刺激人的欲望，欲望得到满足后，又以技术刺激更大的欲望，长此以往，在以利润为中心的社会，就会构成一种恶性循环。要想遏止这种循环，人必须对自己下一番工夫，而不能老是只对外界下工夫。这是人文科学的一大问题，在这方面，中国传统确有可贡献之处。

我认为人类目前已陷于很深的危机状态，这种状态会引起反省，而这种反省就是一种生机。人类绝不可能再像 200 年前的乐观主义者所想像地发展下去。我对人类未来感到悲观，但我认为这种悲观是一种新的可能与乐观的开始。只是，可能的乐观的出现，需要人类主观的努力，才能化悲观为乐观。

正如存在主义所指出的，目前的人类，具有种种恐惧与焦虑的心理，这是科技所无法解决的问题。在美国，人有了心理问题往往求助于心理分析，但是，今天，心理分析已经不太管用了；在中国，我们靠朋友打开心结，但是，现在的社会，也使得知心难寻。现代人的心理问题，不能再求助于外在力量或外人了，必须自寻解决之道。在这方面，中国文化是在非宗教世界中、唯一强调人本身修养的文化。要解决人类的心理问题或做为一个人，我坚信中国文化重视个人修养的传统，会有独特的贡献。

儒家"君子"的理想

依照传统的说法，儒学具有修己和治人的两个方面，而这两方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人，儒学都以"君子的理想"为其枢纽的观念：修己即所以成为"君子"；治人则必须先成为"君子"。从这一角度说，儒学事实上便是"君子之学"。这一传统的"君子理想"在今天看来似乎带有浓厚的"精选分子"的意味(即所谓elitism)。不可否认地，在历史上儒家的"君子"和所谓"士大夫"之间往往不易划清界线。但是从长期的发展来看，"君子"所代表的道德理想和他的社会身分(此即儒家所说的"德"与"位")并没有必然的关系。相反地，"德"的普遍性是可以超越"位"的特殊性的。因此"君子"的观念至孔子时代而发生一大突破(见后)，至王阳明时代又出现

另一大突破。(阳明云:“与愚夫愚妇同的,是谓同德。”其后更有“满街皆是圣人”之说。)从普遍性的方面着眼,今天讨论“君子”的问题还是有意义的。

我们的讨论自不能仅以儒家经典中“君子”这一名词为限。其他如“士”、“仁者”、“贤者”、“大人”、“大丈夫”以及“圣人”等观念也都和“君子”可以互通。甚至儒家关于人生境界的一般议论也是和君子的理想分不开的。限于篇幅,本文大致以先秦为断。虽然严格言之,每一时代都各有其特殊的“君子理想”,但其大体规模在先秦时代已经定型,后世儒者也并未能远越先秦的范围。

一

我们可以从“君子”一词的涵义开始讨论。这个名词的最早而且最正式的定义出现在东汉的《白虎通义》。其文曰:

> 或称君子者何?道德之称。君子为言,群也;子者,丈夫之通称也。故《孝经》曰:“君子之教以孝也,所以敬天下之为人父者也。何以知其通称也?以天子至于民。故《诗》云:“恺悌君子,民之父母。”《论语》曰:“君子哉若人。”此谓弟子,弟子者,民也。

《白虎通义》本来是要解答何以“帝王”、“天子”也“或称君子”的问题。但当时白虎观诸儒在检讨了经典文献之后却不能不

承认"君子"早已成为男子的一种"通称"。这一定义确是合乎当时的实际状况的。清儒陈立在他的《疏证》中曾列举了许多文献根据来支持这一论断。他说：

> 《易》"系辞传"："是故君子所居而安者。"《集解》引虞注云："君子谓文王。"是天子称君子也。《荀子》"大略篇"："君子听律习容而后士。"注："君子，在位者之通称。""在位"则兼及诸侯也。《仪礼》"士相见礼"："凡侍坐于君子。"注："君子谓卿大夫及国中贤者也。"是卿大夫称君子也。《礼记》"玉藻"："古之君子必佩玉。"注："君子，士已上。"是士亦称君子也。《诗》"东门之池序"："而思贤女，以配君子。"疏："妻谓夫为君子。"又"小戎"云："言念君子。"是庶人亦称君子也。是其通称自天子以至于民也。

陈立更进一步指出《白虎通义》原文中所引的文献来源说：

> 《诗》见"泂酌"，"毛诗序"谓为召康公戒成王诗。是谓天子也。《论语》见"公冶长"篇，为孔子称子贱语，是谓弟子。弟子即民。此上举天子下举民，以见君子为通称也。

《白虎通义》以"君子"为"通称"虽然有坚强的根据，但此中仍有一历史发展的过程而为原文所未及，陈立的《疏证》也没有谈到。我们禁不住要问："君子"一词是不是一开始便是"道德之称"呢？又是不是从来即是"自天子至于民"的"通称"呢？

准以西方 nobility 和 gentleman 的例证，我们有充足的理由相信“君子”最初是专指社会上居高位的人，后来才逐渐转化为道德名称的；最初是少数王侯贵族的专号，后来才慢慢变成上下人等都可用的“通称”的。由于史料不完备，我们今天已无法追溯这一演变的过程。但先秦文献中依然清楚地留下了演变的痕迹。《左传》襄公二十九年吴公子札对叔孙穆子说：“吾闻‘君子务在择人’。吾子为鲁宗卿，是任其大政，不慎举，何以堪之？祸必及子。”此文“君子务在择人”是一句自古相传的成语，其“君子”乃指“任大政”的“宗卿”，是十分明白的。又如《国语》“晋语八”叔向答藉偃“君子有比乎？”之问，说：“君子比而不别。比德以赞事，比也；引党以封己，利己而忘君，别也。”“君子”在此乃特指各国朝廷上居高位的人，也毫无可疑。而尤其值得注意的则是“君子”和“小人”相提并论时，前者指在位的贵族，后者指供役使的平民。这种例子多至不胜枚举，姑引两条于下。《诗经》“谷风之什·大东”：“君子所履，小人所视。”孔颖达《正义》云：“此言君子、小人，在位与民庶相对。君子则引其道，小人则供其役。”《左传》襄公9年10月条知武子曰：“君子劳心，小人劳力，先王之制也。”这一条又见于《国语》“鲁语下”所记公父文伯之母的一番议论之中，不过“先生之制”作“先王之训”，仅一字之异而已。（《孟子》“滕文公上”论“劳心”、“劳力”之分即本此“古制”或“古训”。）

以上两例可证“君子”在最初既非“道德之称”，更不是“天子至民”的“通称”，而是贵族在位者的专称。下层庶民纵有道德也不配称为“君子”，因为他们另有“小人”的专名。“君子”之

逐渐从身分地位的概念取得道德品质的内涵自然是一个长期演变的过程。这个过程大概在孔子以前早已开始,但却完成在孔子的手里。《论语》一书关于"君子"的种种讨论显然偏重在"道德品质"一方面。不过自古相传的社会身分的涵义也仍然保存在"君子"这个名称之中。例如《论语》"颜渊":"君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃。"此处的"君子"和"小人"两个名词当然是指"位"而言,"德"字也与"道德"之"德"有别。孔子在这里也许只是不自觉地沿用了它们的习俗用法,不能与《论语》中其他处自觉地赋予"君子"、"小人"以新的道德意义者混为一谈。《论语》以下儒家经典中的"君子"虽然不免"德"、"位"兼用(其中有分指一义,也有兼具两义者),但是就整个方向说,孔子以来的儒家是把"君子"尽量从古代专指"位"的旧义中解放了出来,而强调其"德"的新义。《白虎通义》时代的儒者以"道德之称"来界定"君子"自然是合乎实际的。这是古代儒家,特别是孔子对中国文化的伟大贡献之一。

二

"君子"到了孔子的手上才正式成为一种道德的理想。所以孔子对于"君子"的境界规定得非常高,仅次于可望而不可即的"圣人"。《论语》"述而":"子曰:'圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣。'"我们都知道,孔子不敢自居"圣与仁"("述而")。其实他也同样不敢自许已达到了圆满的"君子"境界。他说:"文莫吾犹人也。躬行君子,则吾未之有得。('述

而')"此节上句中"莫"字,何晏解为"无",故以全句是"凡文皆不胜于人"。(见皇侃《论语集解义疏》)这恐怕是错的。朱子《集注》以"无"为"疑辞",而解此句为"尚可以及人",则可信从。所以孔子的意思是说:君子的修养有两个部分,一是学习"诗书六艺文";(此"文"字当与"学而"的"行有余力,则以学文"之"文"同义。)一是躬行实践。在前一方面,他大概可以和其他的人相比,但在后一方面,他也还没有完全成功。关于"君子"必须兼具此两方面,以下这一段话表示得最明白:"子曰:'质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。'"("雍也")此处的"文"字涵义较广,大致相当于我们今天所说的"文化教养",在当时即所谓"礼乐",(即"宪问"篇子路问"成人",子曰:"文之以礼乐,亦可以为成人矣。")但其中也包括了学习"诗书六艺之文"。"质"则指人的朴实本性。如果人但依其朴实的本性而行,虽然也很好,但不通过文化教养终不免会流于"粗野"。(道家的"返璞归真",魏晋人的"率性而行"即是此一路。)相反地,如果一个人的文化雕琢掩盖了他的朴实本性,那又会流于浮华。(其极端则归于虚伪的礼法。)前者的流弊是有内容而无适当的表现形式;后者的毛病则是徒具外表而无内涵。所以孔子才认为真正的"君子"必须在"文"、"质"之间配合得恰到好处。

孔子所谓"文质彬彬"是和他所持的中心理论——"仁"与"礼"互相通贯的。"颜渊"篇:

颜渊问仁。孔子曰:"克己复礼为仁。一日克己复礼,

天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！"颜渊曰："请问其目。"子曰："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"颜渊曰："回虽不敏，请事斯语矣。"

孔子曾称赞颜渊"其心三月不违仁"("雍也"。按："三月"之"三"是虚数，仅言其多。)所以他的答颜渊问"仁"，与答其他弟子者(如樊迟，见"雍也"、"颜渊"、"子路"诸篇)不同，不涉及"仁"的内涵，而强调实践"仁"的方式——"礼"。这是孔子对一个"质"已有余而"文"或不足的弟子的特别教导。"君子"的本质是"仁"，这一点孔子曾有明白的陈述："君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。"("里仁")孔子又说："君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！"("卫灵公")此处"义以为质，礼以行之"一语透露出"仁"与"礼"二者在君子的实践中决不能分开。《论语》中虽未明言"仁"与"义"是何种关系，但我们大致可以把"义"看作"仁"的发用。(即《孟子》"尽心下"所谓"居仁由义"。)所以，比较全面地看，孔子理想中的"君子"是以内心的"仁"为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎"礼"的人。"仁"固然必须通"礼"而表现出来，然而"礼"若不以"仁"为依据则也失去其所以为"礼"之意。故曰："人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？"("八佾")又曰："礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？"("阳货")

由于"君子"的本质是"仁"，故"君子之道"事实上即是"仁道"。孔子说："君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇

者不惧。"("宪问")这是后世所谓"智、仁、勇三达德"(见《中庸》),亦即儒家"君子"理想的三要素。孔子说"我无能焉",自然是谦词。子路认为这几句话正是"夫子自道"。这大概是可信的。但仁、知、勇虽分为三,其实都可以统一在"仁"这一最高概念之下。所以"君子"达到了最高境界便和"仁者"没有分别了。

> 宰我问曰:"仁者,虽告之曰:'井有仁焉',其从之也?"子曰:"何为其然也?君子可逝也,不可陷也;可欺也,不可罔也。"("雍也")

宰我说的是"仁者",而孔子答语则易为"君子",可见在这一章中,"君子"与"仁者"完全是同义的。孔子又说:"君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。"("宪问")此章的"君子"与"小人"显指德,不指位,似乎"君子"也不必然都能达到"仁者"的地步。但是我相信此语的本意当依下引王弼所解:"假君子以甚小人之辞,君子无不仁也。"(皇侃《论语集解义疏》引)

"君子"既是"仁者",则欲为"君子"必自修养自己内在的仁德始。所以"克己"、"自省"成为入德的基础功夫。孔子说:"见贤思齐焉,见不贤而内自省也。"("里仁")他的弟子曾参也说:"吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?"说得再深一层便是上面已引过的"克己复礼为仁"、"为仁由己,而由人乎哉"那一段话了。孔子又把这种"自省"、"由己"的精神加以普遍化,而成为下面的公式:"君子求诸己,

小人求诸人。"("卫灵公")

"君子"在培养个人的道德品质这一点上完全是对自己负责,而不在求得他人的称誉,甚至了解。故《论语》开章明义便说:"人不知而不愠,不亦君子乎?"此外如"不患人之不己知"这句话更是孔子所反复强调的。(见"学而"、"宪问"、"卫灵公"。)从反面说,"君子"尤当随时自察过失而严格地自责:"子曰:'已矣乎!吾未见能见其过,而自讼者也'。"("公冶长")

"君子"在道德修养方面必须不断地"反求诸己",层层向内转。但是由于"君子之道"即是"仁道",其目的不在自我解脱,而在"推己及人",拯救天下。所以"君子之道"同时又必须层层向外推,不能止于自了。后来《大学》中的八条目之所以必须往复言之,即在说明儒学有此"内转"和"外推"两重过程。这也是后世所说的"内圣外王"之道。简单地说,这是以自我为中心而展开的一往一复的循环圈。一部中国儒学史大体即是在此循环圈中活动,其中因为各家畸轻畸重之间的不同,对"内""外"之间的关系的理解不同,所持的理论根据的不同以及各时代具体的社会背景的不同,儒学史上先后曾出现了种种不同的流派。但这一切的不同都没有跳出上述的循环圈。而这一循环圈远在孔子的时代便已开始了。上文已指出孔子"反求诸己"的内转一面。现在让我们再看看他"外推"的一面。

> 子路问君子。子曰:"修己以敬。"曰:"如斯而已乎?"曰:"修己以安人。"曰:"如斯而已乎?"曰:"修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸?"("宪问")

孔子以“修己以敬”来界定“君子”的涵义，显然是从内在本质着眼。这和“克己复礼”、“为仁由己”、“反求诸己”是一贯的。但是“好勇”过于孔子的子路却不以此为满足，因为他是一个行动型的人物，所最开心的是“君子”如何才能有益于社会。孔子针对他的特殊关怀而推到“修己以安人”。此“人”字所指或尚是“君子”左右的家人亲友乡党之类。故子路仍不满足。最后孔子才推到“百姓”，这在当时乃是指全“天下”的人而言。若用《大学》的语言来表示，便是由修身推到齐家、治国、以至于平天下了。孔子此处对“君子”的层层外推和下面有关“君子”的一章形成有趣的对照：

> 司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”（“颜渊”）

此章在问答的形式上与上引“宪问”章一致，但内容却截然相反，孔子答案的方向是“内转”而不是“外推”，这与孔子的“因材施教”有关，因为司马牛是一个“多言而燥”的人。（见《史记》卷六十七“仲尼弟子列传”）一个“燥”的人常不免于忧惧。（参看“颜渊”篇“司马牛忧曰”章）故孔子对症下药，要他“内省不疚”，此即告之以为“仁”之方。（“仁者不忧”、“勇者不惧”。）孔子虽然在随机指点时或内转或外推，但他的理想中的“君子”则确然有一条明白的“外推”线索。他说：“夫仁者，己欲立

而立人，己欲达而达人。"("雍也")这是孔子关于"君子"理想的一种最简单扼要的规划，内外两面都照顾到了。事实上，这便是他的"一贯之道"：

> 子曰："参乎！吾道一以贯之。"曾子曰："唯"。子出，门人问曰："何谓也？"曾子曰："夫子之道，忠恕而已矣。"("里仁")

朱子《集注》曰："尽己之谓忠，推己之谓恕。"甚为精当。清儒刘宝楠更加以引申曰："是故仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。己立己达，忠也，立人达人，恕也。二者相因，无偏用之势。"(《论语正义》卷五)刘氏以忠恕解"己立立人""己达达人"是很顺理成章的。这是积极意义的"君子"。但是孔子又是最善于行"恕"道的，他并不强人所难，要求每一个"君子"都达到积极的标准。因此他又提出了一种消极意义的"君子"理想："子贡问曰：'有一言而可以终身行之者乎？'子曰：'其恕乎！己所不欲，勿施于人。'"("卫灵公")"己欲立而立人，己欲达而达人"是"己所欲，施于人"，用意虽好，但未必人人都能做得到。"己所不欲，勿施于人"则是"君子"的最低标准，这应是人人都能做得到的。故孔子以为这是"一言而可以终身行之者"。如果连这一点也做不到，那当然便不能算是"君子"了。

"君子"是"道德之称"，儒学也一向被视为"君子"的"成德"之学。这一看法自然是有坚强的根据的。但问题则在于"成德"的意义究竟何指。若专指个人的"见道"、"闻道"、"悟

道"、"修道"等"内转"方面而言——虽然这确是儒学的始基所在——则不免往而不返,"君子"的循环圈亦将由此而中断。故"君子"必须往而能返,层层"外推",建立起人伦道德的秩序,才算尽了"修己以安百姓"的本分。

然而"内转"和"外推"有一最大相异之点,即前者可由"君子"自作主宰,所谓"为仁由己"是也。其关键仅在个人能否"立志",如孔子的"吾十有五而志于学"(《论语》"为政"),以及"立志"之后又能否持之以"恒",如孟子所谓"无恒产而有恒心者,唯士为能。"(《孟子》"梁惠王上")。但后者——"外推"——却遇到了一个不是个人意志所能随便转移的外在世界。这是儒家自始以来所面临的最大难题。《论语》"尧曰"的末章记孔子论"君子"之言曰:"不知命,无以为君子也;不知礼,无以立也;不知言,无以知人也。""命"、"礼"、"言"三者都外在于"君子",但都是"君子"所必须了解的。其所以如此,正因为"君子"非具备此类客观知识即无从行其"道"。此处"礼"即经长期历史演变而来的人伦秩序;"知言"大概和《孟子》的"知言"相近,即所谓"诐辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。"("公孙丑上")"命"字则不易确解,不过应与《论语》"五十而知天命"("为政")和"道之将行也与?命也。道之将废也与?命也。"("宪问")在意义上可以互通。孔安国注"五十而知天命"曰:"知天命之终始也"皇侃疏云:"终始即是分限所立也。"(见《论语集解义疏》卷一)邢昺疏"不知命,无以为君子"则曰:"天之赋命,穷达有时。当待时而动。若不知天命而妄动,则非君子也。"(见十三经注疏本《论语注疏》20卷)

合起来看，此"命"即指当时能否行"道"的客观条件。这大致相当于后来释氏所谓"道假众缘，复须时熟；非分强求，死而无证。"（慧皎《高僧传》卷一"昙摩耶舍传"）总之，"命"、"礼"、"言"三者皆构成"君子"的认知的对象。这是儒学因道德实践的要求而逼出来的客观知识问题。"博学于文"、"多闻而识"、"致知在格物"等等论端都由此衍生。限于篇幅，此处姑不旁及。朱子《集注》在《论语》这最后一章引尹氏（焞）曰："知斯三者，则君子之事备矣。弟子记此以终篇，得无意乎？"《论语》的编纂次第是否出于孔门弟子的刻意安排，已不可知。但孔子论"君子"而终于此章则确有象征的意义。

三

继孔子而起的先秦儒家对"君子"的理想续有发挥者，当推孟子与荀子，但两家重点颇有不同。孟子正式讨论"君子"问题的有以下一段话：

> 孟子曰："君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？"（《孟子》"离娄下"）

孟子以"仁"与"礼"为"君子"的特质显是上承孔子而来。但孟

子毕生的努力主要在发展“仁”的内在根据，即性善论。因此他对于外在的“礼”似不象孔子那样重视。(孔子早年即以礼学专家著称；孟子则生在“礼坏乐崩”以后的战国时代。)孟子对于“礼”的兴趣也偏重于它在人的内心起源方面。他的仁、义、礼、智四端说即由此而起。所以孟子的理想“君子”也是内心最有修养的人。他说：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。”(“离娄下”)这种“君子”即相当于他所谓“从其大体”的“大人”：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”(“告子上”)

与孟子相较，荀子则显然偏向“礼”的一面，即注重外在道德规范对君子的陶铸作用。这当然和他所持的性恶论有关。他在“劝学”篇说：

> 学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之人也，舍之禽兽也。故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。

此段所言即是荀子的“君子之学”。“始乎为士，终乎为圣人”者，言其中间则全是“君子”的阶段。故下文有“君子之学也，入

乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静。"云云。王先谦《荀子集解》在"终乎为圣人"之下注曰："荀书以士、君子、圣人为三等，'修身'、'非相'、'儒效'、'哀公'篇可证。故云：始士终圣人。"

这个观察是完全正确的。"圣人"自是可望而不可即的最高境界，故事实上荀子是教人如何成为"君子"。他说"学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。"其精神偏重外在"礼"的一面已透露无遗。但荀子的时代，一方面社会要求秩序的重建，另一方面各家都在提倡内心的修养。（除孟子、庄子之外，还有《管子》"白心"、"内业"等篇所代表的修养说。）他自然不能完全不受影响。所以他在注重礼的规范的同时，也特别在"修身"篇中强调"治气养心之术"。什么是"治气养心之术"呢？他说："凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。"可见他的"治气养心"仍归之于"礼"的训练。此外则是老师的指导和自己的专心一致。从孟子的观点看，这正是所谓"外铄"，而非"我固有之也。"（"告子上"）由于荀子主张"外铄"，他的"君子"便必须博学（"君子博学而参省乎己"，见"劝学"），必须有"虚壹而静"的认知"心"（见"解蔽"）。这便使荀子在儒门中特别发展了注重文献知识的"学统"。后世儒家追溯经学传授往往溯其源至荀子。汪中《荀卿子通论》说：

> 盖自七十子之徒既殁，汉诸儒未兴，中更战国暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。（《述学》"补遗"）

汪中考证诸经传衍过程不尽可从;其结论也不免过当。但荀卿之所以成为传说中的传经大师则不是没有道理的。不过我们也必须指出,荀子的"君子"仍以追求"道德之极"为最后的目的。他主张"君子""始乎诵经,终乎读礼"是由于他特别注重外在规范的作用。儒家的君子在道德实践中不能不面对以人伦为中心的客观世界,并因此而产生一种特殊的知识要求。上文已指出,这一点早在孔子时代即已见端倪。荀子对儒家君子理想的贡献则偏重在这一方面。

孟、荀以后,儒家文献中论"君子"理想最精到者当推《中庸》。但《中庸》成书甚晚,大抵为秦以后之作,故其中兼有孟、荀的影响。兹仅择录其最具代表性的一则如下:"故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。温故而知新,敦厚以崇礼。是故居上不骄,为下不倍。国有道,其言足以兴;国无道,其默足以容。《诗》曰:'既明且哲,以保其身。'其此之谓与!"(二十七章)此节所言都可以分别在孔、孟、荀三家思想中获得印证,故不妨看作原始儒家关于"君子理想"的一个最后的综合。

四

以上讨论儒家君子的理想,偏于静态的分析。现在我们不妨再从动态的观点对儒家"君子"的整体精神略作观察。胡适在"说儒"一文中曾表示过一种意见,他认为孔子的最大贡献

是把殷遗民那种"柔顺取容"的"儒道"改造为"弘毅进取"的"新儒行"(见《胡适论学近著》)。胡氏的历史推论似不可信,此处不必旁涉。但他用"弘毅进取"来刻划孔子以下儒家理想"君子"的精神却是有根据的。孔子说:"刚毅木讷近仁。"("子路")又说:"吾未见刚者。"或对曰:"申枨。"子曰"枨也欲,焉得刚?"("公冶长")孔子的"仁"是刚性的,但只有在"仁者"或"君子"净化了一己的种种不正当的私欲之后才能挺立起来。具备了这种刚毅的精神,"君子"便能在"仁"的实践方面永不息止地勇猛精进。所以孔子又特别推重"进取"的精神。

> 子曰:"不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也。"("子路")

"中行"当然是"君子"最理想的境界,但是并不能期望人人都能达到。退而求其次,则是"狂"与"狷",前者是积极地"进取",而后者则是消极地"有所不为"。而在孔子的心目中,"进取"又是比"有所不为"更高的一种价值。关于这一点,孟子曾有明确的诠释。孟子说:

> 孔子不得中道而与之,必也狂獧(同"狷")乎!狂者进取,獧者有所不为也。孔子岂不欲中道哉?不可必得,故思其次也。……狂者又不可得,欲得不屑不絜之士而与之,是獧也,是又其次也。(《孟子》"尽心下")

所以在"进"与"止"之间，孔子毫不迟疑地选择"进"，而不取"止"。"子曰：'譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。'"（"子罕"）他慨叹颜回早死，也说："惜乎！吾见其进也，未见其止也。"（"子罕"）

这种刚毅进取的精神已充分地体现在孔子一生的道德实践之中。"叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：'女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。'"（"述而"）这是孔子最确切的自道，正可以和他"吾十有五而志于学"（"为政"）的自述合参。当时一般人虽未必了解孔子一生努力不懈的意义，但终不能对他这一精神完全视而不见："子路宿于石门。晨门曰：'奚自？'子路曰：'自孔氏。'曰：'是知其不可而为之者与？'"（"宪问"）

"知其不可而为之"是旁观者的话，但比出自孔子之口还更有力量。借用孔子自己的话说，"我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。"（《史记》"太史公自序"）孔子的弟子和后世儒者都遵守此一精神而各有不同的发挥。曾子说："士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"（"泰伯"）孟子说："居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。"（"滕文公下"）朱子《集注》曰"广居，仁也。正位，礼也。大道，义也。与民由之，推其所得于人也；独行其道，守其所得于己也。"这是确解。而"富贵"以下三句也恰可为孔子"无欲则刚"的说法作注脚。荀子也说："君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。"（"天

论")

这也是儒家"刚毅进取"的精神的一种具体表现。《易经》乾卦的"象"辞曾有下面这句形容"君子"的话:"天行健,君子以自强不息。"这是后世儒家以"人道"上配"天道"后的说法,这就为"君子"的"刚毅进取"增添了一重"天道"的保证,但在精神上仍是孔子"吾见其进,未见其止"的继续。(最近马王堆帛书《周易》上,"健"是"乾"的同音假借字。因此有人以为"天行"是卦象,"健"是卦名。此处断句当作"天行健。君子以自强不息。"见韩中民"帛书《周易》释疑一例——'天行健'究竟如何解释",《文物天地》1984年第5期,34~35页。但即使帛书可从,也不影响全句的涵义。)

在西方思想史上,自柏拉图、亚里斯多德以来即有"静观的人生"(vita contemplativa)和"行动的人生"(vita activa)之分,而前者高于后者。这一分别在中古时代因基督教的兴起而加深,其涵义也颇有变化。大体上说,两者的关系在近代发生了颠倒,"行动的人生"逐渐凌驾于"静观的人生"之上。但极其所至,动而不能静,行而不能思,又发生了新的流弊。这便激起现代某些西方思想家的新忧虑:怎样才能使人"思其所行"("to think what we are doing")不致于长期陷于《中庸》所谓"人莫不饮食,鲜能知味"的困境。(可参看 Hannah Arendt,《人的环境》一书。)儒家自始即未走上此一动静两分的途径。它以自我为中心而展开的循环圈具有即静即动、即思即行的性格。西方的静观瞑想(contemplation)乃以绝对的真理(truth)为对象。这在古希腊即是"存有"(Being),在中古则是上帝(God)。人必

须完全静止,即断绝一切身体和灵魂的活动(包括言语与思维),然后真理方能显现。这种观点是从西方的两个世界——"此世"与"彼世"——截然分离而衍生出来的。中国的"此世"与"彼世"大体上是不即不离的关系,故此一思路不是主流。道家偶然一见,释氏颇有近似之论。儒家则除王阳明末流悬空想象"本体"一段略与之相近外(内容与意义仍不同),取径截然有异。《中庸》"道不远人"一段,朱子《集注》云:

> 道者率性而已,固众人之所能知能行者也,故常不远于人。若为道者,厌其卑近以为不足为,而反务为高远难行之事,则非所以为道矣。(第13章)

王阳明"别诸生"诗形容"良知"也说:"不离日用常行内,直造先天未画前。"(四部备要本《阳明全书》20卷)

这都足以表示儒家的两个世界之间的关系。由于儒家的"道不远人",故理想中的"君子"即静即动、即思即行;其刚毅进取、自强不息的精神便导源于此。西方"静观的人生"和"行动的人生"在历史上显有相互取代的趋向。在很长一段期间,西方人认为"行动人生"是近代的性格,自文艺复兴以来便逐渐取代了传统的"静观的人生",但最近几十年来,西方人又开始为"行动的人生"所带来的"不思不想"而担忧。这也许是因为西方已进入"现代以后"(post-modern)的阶段了。从西方的观点看,儒家"君子"的刚毅进取的精神既非纯"传统的",也非纯"现代的",而是介乎两者之间,且兼而有之。这种精神在今

天是不是能给我们一点新的启示呢？这是一个值得深思的问题。

略论中西知识分子的源流与异同

这部《士与中国文化》集结了八篇历史研究的专论，其主要的对象都是“士”。中国史上的“士”大致相当于今天所谓的“知识分子”，但两者之间又不尽相同，为了尊重历史事实，这里依然沿用了“士”的旧称。这几篇研究基本上都采取了文化史和思想史的角度，因此全书定名为《士与中国文化》。

士在中国史上的作用及其演变是一个十分复杂的现象，决不是任何单一的观点所能充分说明的。但是无可争辩的，文化和思想的传承与创新自始至终都是士的中心任务。从文化史和思想史的角度出发，本书所企图观察和呈现的是：士作为一个社会阶层的精神风貌。不用说，这当然只能是一种宏观的历史。但宏观若不能建筑在微观

研究的基础之上则将不免流于空泛而武断。因此本书不取通史式的写法，而是一系列的史学专题的研究。我在各历史阶段中选择了若干有关“士”的发展的中心论题，然后对每一论题进行比较具体而深入的分析。我希望能通过这一重点的研究方式以展示“士”在中国文化史上的特殊地位。

中国文化自成一独特的系统，这已是今天中外大多数学人所共同承认的历史事实。在西方文化的对照之下。这一文化系统的独特性更是无所遁形。但是文化的范围几乎是至大无外的；我们很难用几句简单扼要的话把中国文化的特性刻划得恰如其分。近几十年来，讨论中西文化异同的文字多至不可胜数，真是陷入了墨子所谓“一人一义，十人十义”的纷乱状态。不过如果越过语言的层次，我们便不难发现各家的说法在表面上虽然分歧很大，实际上却未必互不相容。与西方文化相比较，中国文化几乎在每一方面都表现出它的独特形态。因此观察者从任何角度着眼，都可以捕捉到这种独特形态的一个面相。这是众说纷纭的根本起因。只要观察者不坚持以偏概全，则观点愈多，越能彰显中国文化的特性。本书定名也部分地取义于此：通过“士”这一阶层的历史发展来探索中国文化的独特形态。

如果从孔子算起，中国“士”的传统至少已延续了两千五百年，而且流风馀韵迄今未绝。这是世界文化史上独一无二的现象。今天西方人常常称知识分子为“社会的良心”，认为他们是人类的基本价值（如理性、自由、公平等）的维护者。知识分子一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现

象，另一方面则努力推动这些价值的充分实现。这里所用的“知识分子”一词在西方是具有特殊涵义的，并不是泛指一切有“知识”的人。这种特殊涵义的“知识分子”首先也必须是以某种知识技能为专业的人；他可以是教师、新闻工作者、律师、艺术家、文学家、工程师、科学家或任何其他行业的脑力劳动者。但是如果他的全部兴趣始终限于职业范围之内，那么他仍然没有具备“知识分子”的充足条件。根据西方学术界的一般理解，所谓“知识分子”，除了献身于专业工作以外，同时还必须深切地关怀着国家、社会、以至世界上一切有关公共利害之事，而且这种关怀又必须是超越于个人（包括个人所属的小团体）的私利之上的。所以有人指出，“知识分子”事实上具有一种宗教承当的精神。

熟悉中国文化史的人不难看出：西方学人所刻划的“知识分子”的基本性格竟和中国的“士”极为相似。孔子所最先揭示的“士志于道”便已规定了“士”是基本价值的维护者；曾参发挥师教，说是更为明白：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”这一原始教义对后世的“士”发生了深远的影响，而且愈是在“天下无道”的时代也愈显出它的力量。所以汉末党锢领袖如李膺，史言其“高自标持，欲以天下风教是非为己任”，又如陈蕃、范滂则皆“有澄清天下之志”。北宋承五代之浇漓，范仲淹起而提倡“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，终于激动了一代读书人的理想和豪情。晚明东林人物的“事事关心”一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。如果根据西方的标准，“士”作为一

个承担着文化使命的特殊阶层，自始便在中国史上发挥着“知识分子”的功用。

但是我们知道，西方学人几乎一致认定，上述那种具有特殊涵义的“知识分子”是近代的产物；“知识分子”作为一个社会阶层而言，其出现的时代大概不能早于18世纪。社会学家曼罕曾说，近代的自由知识分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们的唯一的凭藉，因此他们才能坚持自己的“思想上的信念”。这个说法又几乎和孟子关于“士”的观察不谋而合：“无恒产而有恒心者，唯士为能。”我们忍不住要追问：为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟，而中国竟早在先秦时代便已产生了“士”呢？中国的“士”自孔子以来便形成了一个延续不断的传统，西方近代知识分子难道竟没有历史的渊源吗？

这些带有根本性质的大问题是不可能有现成的答案的。但是上述两个重要的文化现象——中国有一个两千多年的“士”的传统，而西方“知识分子”出现于近代——则值得我们认真的思索。必须说明，虽然中国的“士”和西方的“知识分子”在基本精神上确有契合之处，但是我并不认为这两者之间可以划等号。我们固然可以在20世纪中国知识分子的身上发现“士”的明显遗迹，然而他毕竟不是传统的“士”了。“士”与“知识分子”之间的歧异不是这篇短序中所能涉及的，我在下面只想说明一点：中国史上有一个源远流长的“士”阶层似乎更集中地表现了中国文化的特性，也似乎更能说明中西文化的异质之所在。

从思想史的观点看，西方近代的知识分子的起源和18世纪启蒙运动的关系最为密切。康德曾给启蒙运动的精神下了一个简明扼要的界说，即“有勇气在一切公共事务上运用理性”。这句话恰好可以代表近代知识分子的精神，但这一精神的出现却必须从西方文化的全部背景中去求了解。“理性”源于古代希腊，代表了西方文化的最原始并且也是最主要的特征。古希腊理性的最重要的结晶则无疑是哲学（包括科学在内）。所以希腊的哲学家可以说是西方知识分子的原型。但是古代哲学家在精神上和启蒙运动以来的知识分子颇有不同。古希腊的“理性”主要表现为“理论的理性”或“思辨的理性”。柏拉图和亚里斯多德都把世界一分为二：一方面是超越的本体或真理世界，另一方面是现实的世界。这是“外在超越”型文化的特色。两个世界的清楚划分是西方文化的特显精采之处，然而也不是没有代价的。代价之一即是二分的思维方式的普遍流行。二分思维虽非西方所独有，但确是西方文化中一个极为强烈的倾向；理论和实践的二分便是其具体的表现之一。“理论的理性”只对永恒不变的真理世界感到兴趣，扰攘的现实世界是不值得注意的，因为前者是“本体”，后者不过是“现象”而已。所以亚里斯多德认为哲学家的全副生命都应该奉献于永恒事物的探究；现象界尽管千变万化，而哲学家所追求的则只是万象纷纭后面的不变原则。西方文化史上一向有“静观的人生”(vita contemplativa)和“行动的人生”(vita activa)的二分，其源即在古代希腊。拉丁文所谓“静观”便是从希腊文所谓“理论”翻译出来的；这是西方“理论”一词的古义。希腊哲学家

所向往的是“静观的人生”而不是“行动的人生”；柏拉图和亚里斯多德都以“静观瞑想”为人生的最高境界。有人更指出，柏拉图的《共和国》是城邦社会的理想化，其最主要的目标便是为哲学家提供一个“静观瞑想”的生活方式，使他们可以不受一切世俗活动（包括政治活动）的干扰。无可否认的，希腊的哲学家确是以“精神贵族”自居；他们虽然重视“理性”，但是他们的“理论的理性”是不屑于用之于康德所谓“公共事务”上面的。所以西方近代“知识分子”和希腊哲学家之间并没有一脉相承的关系；前者所关注的不是“静观的人生”，而是“行动的人生”；不是“理论”，而是“实践”。我们都知道马克思在《论费尔巴哈纲领》第十一条的名言：“哲学家从来是以各种不同的方式解释世界；但真正的关键是改变它。”* 这句话最能表示一个近代“知识分子”和希腊以来的传统哲学家之间的分歧所在。“解释世界”是“静观”的结果；“改变世界”才代表近代“知识分子”重“行动”或“实践”的精神。所以在《纲领》第一条中，马克思开宗明义便指出：一切现存唯物哲学的主要缺点在于持“静观的”方式看待真实的事物。费尔巴哈也仍然在古代哲学家的精神的笼盖之下，故重视理论而轻忽实践；其基本态度是“静观的”而不是“行动的”。

但是康德所说的启蒙精神中的道德勇气则又和基督教的传统有渊源。西方的基督教是希伯来的“信仰”压倒了希腊的“理性”以后的产物，因此在整个中古时代哲学变成了神学的

* 原文如此转述。为保持原貌，故照录。

"婢女"。希腊哲学和希伯莱宗教之间虽有冲突和紧张，然而两者确有一相合之点，即同属于"外在超越"的形态。柏拉图和亚里斯多德都已从哲学内部推断宇宙间必有一个超越的"不动的动力"；罗马斯多噶派的哲学家更发展出一个非常接近人格神的上帝观念。所以一般文化史家颇相信古代后期的哲学已在思想上为西方人接受希伯莱的宗教作好了准备工作。罗马的国家组织和普遍性的法律又恰好为这种外在超越的宗教提供了形式化的榜样，于是中古基督教的普遍教会组织便顺理成章地形成了。由于基督教实际上垄断了中古欧洲的精神世界，我们如果想在这个时期寻找一个相当于近代"知识分子"的阶层便唯有向基督教中求之。基督教是一种"救世"的宗教；它不但为西方文化树立了最高的道德标准，而且持此标准以转化世界。从积极的一方面看，它在中古文化史上的贡献是无可否认的。基督教的教士之中，有人教化了入侵的蛮族，有人驯服了君主的专暴权力，更有人发展了学术和教育。显然和希腊的哲学家不同，他们做的正是改变世界的工作。希腊哲学家并没有对奴隶制度提出怀疑，中古教士则明白地宣称奴隶制度是不道德的，因为在上帝面前人人平等。因此就文化和社会的使命感而言，欧洲中古的教士确具有近代"知识分子"的性格之一面。但是另一方面，基督教又有严重的反知识、轻理性的倾向；知识必须从属于信仰，理性也必须匍匐于上帝的"启示"之前。这便和近代"知识分子"的精神背道而驰了。

从上面的简略回顾，我们清楚地看到：西方近代的"知识分子"虽与希腊的哲学家和基督教的教士在精神上、思想上都

有很深的渊源，但三者之间并没有直接的传承关系。西方学人之所以视“知识分子”为近代文化的产品，而不强调其古代和中古的远源，其故端在于是。一部西方近代文化史基本上可以说是一个“俗世化”(secularization)的过程。这一过程至十八世纪的启蒙时代大致才初步完成，因为启蒙思想家真正突破了教会的权威，而成为俗世“知识分子”的先行者。在此之前，承担着西方“社会的良心”的仍然是基督教，特别是宗教改革以来的新教各派，如路德教派和加尔文教派。即使在今天，西方宗教人士也还在继续关怀人类的命运，所谓“解放神学”或“革命神学”的出现即足以说明当代的基督教仍然坚持其“改变世界”的传统。而另一方面，希腊哲学家“静观瞑想”以追求永恒真理的精神也有其近代的承继者，即为知识而知识的科学家。西方现代学院派的哲学家，特别是代表主流的分析哲学家，更可以说是直接继承了希腊的传统。

启蒙运动以来的西方“知识分子”则显然代表一种崭新的现代精神。和基督教的传统不同，他们的理想世界在人间不在天上；和希腊的哲学传统也不同，他们所关怀的不但是如何“解释世界”，而且更是如何“改变世界”。从伏尔泰到马克思都是这一现代精神的体现。

在西方的传统对照之下，中国“士”的文化特色是极为显著的。如果我们断言孔子揭开了中国系统思想史的序幕，那么在启幕之际中国思想便已走上与西方截然不同的道路。中国当然也发生了超越世界和现实世界的分化，但是这两个世界却不是完全隔绝的；超越世界的“道”和现实世界的“人伦日

用"之间是一种不即不离的关系。西方人的二分思维方式在中国思想史上自始即不占重要地位。中国思想家所强调的则是"即知即行"、"即动即静"那种辩证式的思维,故往往在"相反"中看见"相成"。换句话说,中国的超越世界没有走上西方型的外在化之路。因此我们既看不到希腊哲学中本体和现象两个世界的清楚划分,也看不到希伯莱宗教中天国和人间的对峙。中国的"士"的历史是和系统思想史同时揭幕的。在这一特殊思想背景之下,"士"一方面与希腊哲学家和基督教教士都截然异趣,而另一方面又有与两者相同之处。就"士"之重视"知识"而言,他是近于希腊哲学家的;古人以"通古今,决然否"六个字表示"士"的特性,正可见"士"的最重要的凭借也是"理性"。但就"士"之"仁以为己任"及"明道救世"的使命感而言,他又兼备了一种近于基督教的宗教情操。近代研究中国哲学史的人有把孔子比之于苏格拉底,也有把孔子比之于耶稣者,这两种不同的比况都有理由,但也都不尽恰当。孔子来自中国文化的独特传统,代表"士"的原型。他有重"理性"的一面,但并非"静观瞑想"的哲学家;他也负有宗教性的使命感,但又与承"上帝"旨意以救世的教主不同。就其兼具两重性格而言,中国的"士"毋宁更近于西方近代的"知识分子"。但西方近代的"知识分子"虽然在思想上与希腊哲学和中古基督教都有渊源,其最直接的根据则是"俗世化"的历史发展。中国"士"的传统自先秦以下大体上没有中断,虽则其间屡有转折。印度佛教传入中国曾产生了重大的影响,但仍与基督教在西方中古文化中所取得的绝对的主宰地位有别。六朝隋唐之世,中国诚然

进入了宗教气氛极为浓厚的时代，然而入世教（儒）与出世教（释）之间仍然保持着一种动态的平衡。道教也处于出世与入世之间。故中国中古文化是三教并立，而非一教独霸。由于中国文化没有经过一个彻底的宗教化的历史阶段，如基督教之在中古的西方，因此中国史上也没有出现过一个明显的“俗世化”的运动。宋以后的新儒家可以说代表了“士”在中国史上的最后阶段；他们“出入老释”而复“返之六经”，是从宗教中翻身过来的人。但是他们仍然是直承先秦“士”的传统而来，其历史的线索是很清楚的。这和西方近代“知识分子”在传承上找不到一个明确的谱系，适成有趣的对照。

中国“士”的传统的源远流长，如上文所已指出的，基本上反映了中国文化的特性。通过这一历史事实，我们可以更具体地辨清中西文化在起源和流变两方面的根本分歧之所在。必须说明，我们强调的仅仅是双方在文化形态上所表现的客观差异，而不在平衡两者的优劣。西方的“知识分子”出现在近代自有其特殊的文化背景，而尤其和基督教在中古定于一尊有密切的关系。从积极的方面看，中古西方的价值系统已统一在基督教之下。基督教现已完全承担了“社会的良心”的任务，现代型的“知识分子”在中古文化中根本找不到存在的空间。即使是出现在中古末期和文艺复兴时代的“人文学者”也仍然不能称之为“俗世知识分子”，因为他们在价值系统方面并没有叛离基督教。中国史上则从来没有出现过类似基督教那种有组织的统一教会：所谓儒教根本没有组织，佛教和道教也没有统一性的教会。而且以中国文化的价值系统而言，儒教始终居

于主体的地位，佛、道两教在“济世”方面则退处其次。这正是

本书所收各文，依时代先后编排，大体上反映了“士”在不同的历史阶段的特殊面貌。本书所刻划的“士”的性格是偏重在理想典型的一面。也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合“士”的理想典型，但是这一理想典型的存在终是无可否认的客观事实；它曾对中国文化传统中无数真实的“士”发生过“虽不能至，心向往之”的鞭策作用。通过他们的“心向往之”，它确曾以不同的程序实现于各个历史阶段中。本书的目的仅在于力求如实地揭示“士”的理想典型在中国史上的具体表现，决不含丝毫美化“士”的历史形象的用意。我们虽然承认“士”作为“社会的良心”，不但理论上必须而且实际上可能超越个人的或集体的私利之上，但这并不是说“士”作为一个具体的“社会人”可以清高到完全没有社会属性的程度。所谓“士”的“超越性”既不是绝对的，也决不是永恒的。从中国历史上看，有些“士”少壮放荡不羁，而暮年大节凛然；有的是早期慷慨，而晚节颓唐；更多的则是生平无奇节可纪，但在政治或社会危机的时刻，良知呈露，每发为不平之鸣。至于终身“仁以为己任”而“造次必于是、颠沛必于是”的“士”，在历史上原是难得一见的。我们所不能接受的则是现代一般观念中对于“士”所持的一种社会属性决定论。今天中外学人往往视“士”或“士大夫”为学者——地主——官僚的三位一体。这是只见其一、不见其二的偏见，以决定论来抹杀“士”的超越性。按之往史，未见其合。事实上，如果“士”或“知识分子”完全不能超越他的社会属性，那么，不但中国史上不应出现那许多“为民请命”的“士大夫”，近代西方也不可能产生为无产阶级

代言的马克思了。

本书所持的基本观点是把"士"看作中国文化传统中的一个相对的"未定项"。所谓"未定项"即承认"士"有社会属性但并非为社会属性所完全决定而绝对不能超越者。所以"士"可以是"官僚",然而,他的功能有时则不尽限于"官僚"。例如汉代的循吏在"奉行三尺法"时固然是"吏",而在推行"教化"时却已成为承担着文化任务的"师"了。"士"也可以为某一社会阶层的利益发言,但他的发言的立场有时则可以超越于该社会阶层之外。例如王阳明虽倡"士商异业而同道"之说,但他的社会属性显然不是商人阶级的成员。相对的"未定项"也就是相对的"自由"。从现代的观点言,这点"自由"似乎微不足道,然而从历史上观察,中国文化之所以能一再地超越自我的限制,则正是凭借着此一"未定项"。研究"士"与中国文化之间的基本关系,是不能不首先着眼于此的。

道统与政统之间

——中国知识分子的原始型态

（一）

在周代封建制度中，“士”本是贵族阶级的最低一层，“士”的上面是“大夫”，下面则是所谓“庶人”了。在森严的封建系统下，社会的流动性极小，“士”的身分因此是相当固定的。另一方面，“士”的封建身分使他有权利、也有义务去担任某些实际的职事。金文和其他古代文献告诉我们，古代各种低层官吏如邑宰、府吏、下级军官之类大抵都是由士来充任的。孔子曾为委吏、乘田，正由于他的封建身分是“士”。所以他自承“吾少也贱，故多能鄙事。”《说文解字》训“士”为“事”，顾炎武断定古代的“士”，“大抵皆有职之人”，都是有坚强的根据的。

但是到了春秋战国之际，士的队伍发生了剧烈的变动，这种变动主要是起于封建秩序的崩坏。封建关系虽然在理论上是固定的、静态的，但周代社会在实际上却不断的发展之中，从公元前六世纪中叶到前五世纪初叶，种种证据都显示封建秩序已不复能维持其原有的固定性了。各国内部的政争以及彼此之间的战争都大大地加速了阶级的流动。公元前493年赵简子伐郑誓词说：

> 克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免。（《左传》哀公二年）

这种论功行赏的办法显然打破了传统的身分等级制。尤其值得注意的是"庶人工商遂"一语。杜预注"遂"为"得遂进仕"，也就是庶人与工商阶层都可以获得身分的解放而上进到"士"的地位。事实上，庶人上升为士的途径绝不限于军功这一点。赵襄子（公元前474——前425年）时代，"中章、胥已仕，而中牟之民弃田圃而随文学者邑之半。"（《韩非子·外储说左上》）可见平民以文学进身至少在公元前五世纪中叶已成为一种风气了。稍后（公元前430年左右）中牟人宁越弃耕稼而从事学问，终于显达，为西周君之师。（见《吕氏春秋·博志篇》）这更可说明关于中章、胥己的传说确有事实根据，非空穴来风之比。春秋战国之交，随着社会组织的复杂化和官僚制度的成长，政治上的职事一天一天地由简趋繁，这种新的局面必须有大量的"士"才能应付得了；"士"阶层在这一时期的迅速扩大

是势所必至的。"士"的地位处于贵族与平民之间，在社会流动十分剧烈的时代，恰成为上下升降的汇聚之所。在封建秩序解体的过程中，这是最薄弱的一个环节；阶级关系首先在"士"的层面上发生最深刻的裂隙，决不是偶然的。

春秋晚期"士"的数量激增，虽然是由贵族下降和平民上升两种情形所共同造成的，但我们有理由相信"士"与"庶人"之间的流动更为活泼畅遂，也更为重要。因此公元前六世纪中叶以来士庶之间的界线便已变得相当模糊了。关于这一点，我们可以举几条文献的证据来加以说明。《郘公华钟》有云：

台（以）乐大夫，台（以）宴士庶子。

此处"士庶子"一词即是"士庶人"，因叶上文"忌"、"祀"及下文"旧"之韵，故易"人"字为"子"字。郘公华即郘悼公（卒公元前540年）。铭文已以士与庶人连言，是很值得注意的现象，这至少表示庶人中已有地位上升至与士相近的了。以此器文与西周康王时的"大盂鼎"铭相较，一则庶人已与士同宴，一则庶人尚与人鬲同样可以被赏赐，其社会身分相去之远真不可以道里计。楚昭王（公元前551——前489年）时大夫观射父论祭祀也一再以士与庶人相提并论。其一曰：

士庶人舍时。

其二曰：

士庶人不过其祖。(《国语·楚语下》)

足见士与庶人在宗教方面已有趋于平等之势。再看同一时代鲁国公父文伯之母论衣服的等级制度所云：

自庶士以下皆衣其夫。(《国语·鲁语下》)

韦昭注曰：

庶士，下士也；下至庶人也。

韦注把"庶士"理解为下士以至庶人也是有充分的根据的。孟子论班禄之制也说：

下士与庶人在官者同禄。(《孟子·万章下》)

这些例证都说明"士"的下层与"庶人"的上层在各方面已渐渐合流，可以并列在同一社会范畴之内了。

士庶合流，士阶层扩大，终于使"士"从古代那种固定的封建关系中游离了出来。下逮战国，士的地位已从贵族的末席转变为平民的首座，这便是《穀梁传》所指的"士民"(见成公元年条)。过去的"士"都是"有职之人"，甚至"三月无君则吊"(《孟子·滕文公下》)。现在则成为一种"士无定主"的状态，无定主

之士便是所谓“游士”了。从社会分工的观点说，“士”在此时已正式被划入“劳心者”的范畴。公父文伯之母在上引同一节文字中曾对士、庶之别有如下的描绘：

> 士，朝受业，昼而讲贯，夕而习复，夜而计过无憾，而后即安。自庶人以下，明而动，晦而休，无日以怠。……君子劳心，小人劳力，先王之训也。

这里所言“讲贯”、“习复”、“计过”各种活动显然都是与知识技能有关的劳心之事。这与庶人以下“日出而作，日入而息”的“劳力”活动截然异途。公父文伯之母既说这一分工理论是“先王之训”，则“士”与“劳心”之间至少在公元前六世纪的初叶已被画上了等号。《左传》襄公九年（公元前五六三年）知武子也说：“君子劳心，小人劳力，先王之制也。”后来孟子说“劳心者治人，劳力者治于人”是“天下之通义”，那是丝毫不足为异的。（参看竹添光鸿《左氏会笺》第十四襄公九年条的笺注）

从社会背景来说，“士”从固定的封建身分中获得解放，变成可以自由流动的四民之首，严格意义的知识分子才能出现于古代中国。所以“士”虽然是知识分子的一个最重要的历史来源，我们却不能把古代文献中所有的“士”都单纯地理解为知识分子。以历史断代而言，中国知识分子之形成一自觉的社会集团是在春秋战国之际才正式开始的。

（二）

上面的分析只是就知识分子最初出现在古代中国的客观历史条件有所说明。但知识分子之所以为知识分子却另有其更重要的主观方面的凭藉，所谓主观凭藉不但涉及他们的学术与思想，并且也包括他们的理想与抱负。这些主观条件的构成必须上溯至中国古代的特殊文化传统始能获得比较确切的解释。

中国古代文化的特色主要表现在礼乐传统上面，也可单以“礼”之一字概括之。孔子说：

> 殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。（《论语·为政》）

所以根据传统的史学观念，礼乐的传统历夏、商、周三代而一脉相承。严格地说，夏代的存在尚待考古发掘的更进一步的证实，虽则中国考古学家中已颇有人相信二里头为夏文化之说，但由于最近陕西周原甲骨文的新发现，至少孔子所谓“周因于殷礼”的历史断案已得到坚强支持。周人不但继承了殷人的占卜传统，而且周文王也祭祀殷的祖先如成汤及文武帝乙。

礼乐传统至周代而极盛，故孔子又说：

> 周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。（《论语·八佾》）

周代贵族子弟大体上都受到礼、乐、射、御、书、数的所谓六艺教育；不用说，其中尤以礼乐两项最为重要，周人当然也不能不依赖武力以巩固其统治。但他们毕竟具有高度的文化教养；在他们价值系统中，赤裸裸地“以力服人”是最不足取的。因此虽属征战之事也必须“文之以礼乐”，春秋时代晋文公“作三军，谋元帅”，赵衰建议说：

> 郤縠可。臣亟闻其言矣，说礼乐而敦诗书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也；德义，利之本也。夏书曰：“赋纳以言，明试以功，车服以庸。”君其试之。（《左传》僖二十七年）

晋文公便毫不迟疑地接纳了赵衰的意见，“使郤縠将中军”。在同一时代，我们还看到宋襄公“不重伤，不禽二毛，不鼓不成列”的例子，那更是在战阵之上讲究礼乐了。宋为殷后，宋襄公的可笑作法如果不是殷商故物，当然就是周代礼乐传统的畸形产品了。封建秩序中的“士”正是在这种特殊的文化背景之下陶冶出来的，《礼记·王制》云：

> 乐正崇四术，立四教，顺先王诗、书、礼、乐以造士，春秋教以礼、乐，冬夏教以诗、书。

《王制》成篇虽晚，所言亦过于整齐，但颇足以说明“士”的一般

文化渊源。持以与上引郤縠"说礼乐而敦诗书"的情况相较，即可见礼乐诗书确是古代贵族(包括"士"在内)训练的共同基础。

但在春秋战国之前，礼乐是所谓官师政教合一的王官之学，个别的"士"并不能据之为私有的知识技能，也不能各就己见对礼乐传统加以发挥。章学诚所提出的"战国以前无私人著述"的论断便是针对着这种情况而发的。所以从学术思想史的观点言，严格意义的知识分子则是随着王官之学散为诸子百家而产生的。

春秋时代一方面是礼乐传统发展到了最成熟的阶段，另一方面则盛极而衰发生了"礼坏乐崩"的现象。当时的上层贵族有的已不甚熟悉那种日益繁缛的礼乐，有的则僭越而不遵守礼制。无论是属于哪一种情况，礼乐对于他们都已失去了实际的意义而流为虚伪的形式。当时对礼乐有真认识的人则只有向"士"这一阶层中去寻找。"士"在礼乐诗书方面的长期训练使他们自然地成为博文知礼的专家，孔子便是其中最伟大的一位，所以孔子早在青年时代便以知礼闻名，上层贵族如孟懿子、南宫敬叔都曾向他学礼，而他的弟子之中也有不少是以相礼为职业的人。

这个士的阶层不但娴熟礼乐，而且也掌握了一切有关礼乐的古代典籍。周室东迁以后，典册流布四方，这是王官之学散为诸子百家的一大关键所在。从文化史与思想史的观点说，"士"阶层从封建身分中解放出来而正式成为文化传统的承担者，便正是在这一转变中完成的。孔子以"士"的身分而整理

礼、乐、诗、书等经典并传授给他的弟子，尤其是具体地说明了王官之学流散天下的历史过程。关于这一点《庄子·天下》篇有一段总论最值得玩味。《天下》篇说：

> 古之人其备乎？配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于诗、书、礼、乐者，邹鲁之士、缙绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不偏，一曲之士也。……天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇的作者把王官之学散为百家概括为"道术将为天下裂"一语是极为生动的，后来《淮南子·俶真训》也说：

> 周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。

此处"列道而议"一语显然是从《天下》篇的"道术将为天下裂"蜕化出来的，这里就直接引出了古代文化史上所谓"突破"的问题。

（二）

最近十余年来，不少西方哲学家、社会学家和史学家都特别注意到古代文明发展过程中有一种“突破”的现象；有人称之为“哲学的突破”（philosophic breakthrough），也有人称之为“超越的突破”（transcendent breakthrough）。在公元前一千年之内（the first millenium B. C.）希腊、以色列、印度、中国这几个古老民族先后方式各异地经历了这种“突破”。所谓“突破”是指某一民族在文化发展到一定的阶段时对自身在宇宙中的位置与历史上的处境发生了一种系统性、超越性和批判性的反省；通过反省，思想的形态确立了，旧传统也改变了，整个文化终于进入了一个崭新的、更高的境地。

“哲学的突破”或“超越的突破”是和古代少数圣哲的名字分不开的；中国的孔子、墨子、老子，希腊的苏格拉底、柏拉图，以色列的先知，印度的释迦牟尼都是“突破”的关键人物。但作为古代文化发展中的一个必经阶段而言，“突破”却并不是少数圣哲无中生有地创造出来的。相反地，这些少数圣哲正由于把握到了文化发展的动脉才能有所“突破”。所以宋儒所说“天不生仲尼，万古如长夜”尚只点明了“突破”的一个方面。另一方面则是所谓“圣人应运而生”；“运”是指历史上的机运或缘会。必须会合此两面以观，“突破”在古代文化发展史上的意义才能充分地显现出来。

“突破”的名词虽起于西方近代的学术界，但这个观念则

早已出现于中国思想史，前面所引庄子《天下》篇的“道术将为天下裂”一节便是发挥“突破”的观念：“破”与“裂”自然是可以互训的。由此可见，我们用“哲学的突破”或“超越的突破”之说来重释王官之学散为诸子百家这一历史过程，完全没有任何牵强附会的地方。其中唯一新颖之处即“突破”涵蕴了一个比较文化史的观点，不限于古代中国一地而已。从比较文化史的观点出发，西方学者有的认为中国的“突破”表现得“最不激烈”（“least radical”，见 Talcott Parsons“The Intellectual：A Social Role Category，”in Philip Rieff，ed.，On Intellectuals，New York：Doudleeay 1970），有的则说是“最为保守”（“most conservative”，见 Benjamin I. Schwartz，“Transcendence in Ancient China”，in Daedlus，Spring，1975）。总之，他们都断定中国的“突破”在古代世界是属于最温和的一型，这一断定基本上是可以成立的，但其所以如此之故则仍有待于进一步的说明。

一切“突破”都发生在一定的历史文化传统之中，不是凭空而来的：希腊的“突破”以荷马史诗中的神话世界为背景，以色列的“突破”则起于《旧约》所透露的宗教远源。古代中国的“突破”当然也有它的独特的文化基础，那便是上文所说的礼乐传统。前面已经指出，春秋战国是所谓“礼坏乐崩”的时代；王官之学即在此崩坏的情势下散失到士阶层的手中。这一演变，从比较文化史的观点说，也特别值得我们注视。近来讨论“突破”的学者已有人注意到“突破”与“崩坏”（breakdown）之间存在着某种关联。一般地说，历史上重大的“突破”，往往都有一个“崩坏”的阶段为之先导。（参看 Eric Weil，“What is a

Breakthrough in History?"in Daedlus,Spring,1975.)中国古代从"礼坏乐崩"到"列道而议"的历程便恰好为上述的一般观察提供了一个典型的例证。《天下》篇的作者论"道术将为天下裂"而溯源至"天下大乱,圣贤不明,道德不一",也正是要点出"突破"与"崩坏"之间的内在联系。古代中国的"崩坏"含有两个方面:一是社会秩序方面的,即前面所已讨论的"封建"制度的解体;一是文化秩序方面的,即是所谓"礼坏乐崩"。从思想史的角度说,古代中国的"哲学的突破"或"超越的突破"则是起于文化秩序的"崩坏",换句话说,也就是对于"礼坏乐崩"的一种直接或间接的反应。儒、墨、道三家的中心理论都可以证明这一点。

儒家在诸子百家中兴起最先,因此与礼乐传统的关系也最为密切而直接。这就是《天下》篇所谓"其在诗书礼乐者,邹、鲁之士,缙绅先生多能明之。"孔子一生尊重三代相传的礼乐,自称"述而不作",但另一方面却又极不满当时礼乐之流为僵死的形式而不复有内在的生命。所以他慨叹道:

> 礼云、礼云!玉帛云乎哉!乐云、乐云!钟鼓云乎哉!(《论语·阳货》)

孔子的思想具有十分丰富的内容,自未可一言以概其全,但是从基本方向上看,孔子显然是要为礼乐寻求一个新的精神基础:

> 林放问礼之本。子曰：大哉问。礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。（同上《八佾》）

礼只是一种象征，它的“本”则深藏在人的内心感应之中；离开了这个“本”，礼便失去其象征的意义了。他又说：

> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（同上《八佾》）

“仁”是孔子思想的核心，他终于在这里找到了礼乐的内在根据。礼乐是孔子思想中的传统部分，“仁”则是其创新部分。以发生的历程而言，后者正是突破前者而来。但孔子以“仁”来重新解释礼乐，礼乐的涵义遂为之焕然一新，非复三代相传之旧物了。孔子以后，儒家对仁与礼两方面都分别有所发展，孟子的主要贡献偏在仁的方面，荀子则偏在礼的方面。总之，我们可以断言，离开了古代的礼乐传统，儒家中心思想的发生与发展都将是无从索解的。

墨家的“突破”也和古代的礼乐传统有密切的关系。墨子曾受儒者之业，熟习诗、书、礼、乐。（见《淮南子·主术训》及《要略》）但是他对礼乐传统的反应却与孔子截然不同。他并不以承继这个传统自许，相反地，他自觉“其道不与先王同，毁古之礼乐。”（《庄子·天下》篇语）《墨子》一书中对儒家的攻击，主要也是对礼乐的攻击。所以墨子对礼乐传统的“突破”远比孔子为激烈，但从另一方面看，墨家却又远比儒家为保守。孔

子的“仁”是一个全新的观念，是在古代中国思想史上一个最大的突破。颜渊问“仁”，孔子说：

> 克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？（《论语·颜渊》）

子产虽已早倡“天道远，人道迩”之说，但是直到“为仁由己”的观念出现之后，以仁为中心的思想系统才正式建立了起来。墨子则不然；他的“兼爱”论不立足于“人道”，而立足于“天志”，也就是古代的天道思想。故儒、墨两家的中心学说虽同为针对礼乐传统而发，但两者突破的方式却颇不一致。儒家继承了礼乐传统而同时企图从内部改造这个传统，赋予礼乐以崭新的哲学涵义——仁；墨者对礼乐持否定的态度，但他们所开辟的新的精神境界——兼爱——而建立在原始宗教的基础之上，这是比礼乐更古老的传统。儒、墨的对照是极其显著的。

最后我们要略谈一谈道家的“突破”。我们所谓道家，基本上是指《老子》和《庄子》这两部书所代表的思想。以我们今天的历史知识而言，这两部道家著作成书颇晚，远在儒、墨出现之后；因此其中所表现的批判锋芒不但针对了礼乐传统，而且还逼向儒家的中心理论。《老子》云：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首。

此处道德两字是道家的中心观念，仁义则代表儒家的基本理论。以实际的历史进程言，《老子》此章所说可谓适得其反：儒家仁义之说乃突破礼乐传统而出，道家的道德观念则起于仁义之说既兴之后。但是从《老子》“道法自然”的观点说，文化是自然的堕落，因此这一个发展遂被看成一逐步倒退的过程。《老子》这一段话必须与《庄子·大宗师》篇中论颜回“坐忘”的寓言合参。颜回先忘去仁义的观念，再忘去礼乐的观念，最后且“堕体黜聪，离形去知”，始能达到与“道”（《大通》）合一的最高境界。《庄子》说的是个人“得道”的历程，与《老子》论社会“失道”恰成一往一复。个人要把握住道家之“道”，第一步是超越仁义的观念，第二步是超越礼乐的观念，第三步则是超越随文化而来的一切观念。如此层层上翻，最后便接触到那个“先天地生”的原始道体。荀子虽然批评庄子“蔽于天而不知人”，但庄子的“天”与墨子的“天志”不同，它并不乞灵于比礼乐传统更为古老的原始宗教意识。相反地，庄子思想中的“天”是一个形而上学的新观念；从道家的观点说，它是比儒家的仁义世界更高一层的领域，所以在《大宗师》篇中，庄子特别假孔子之口提出“游方之内”与“游方之外”的分别，而严格地把儒家划入“游方之内”。

我们对儒、墨、道三家持说的背景略加分疏，便可看到中国古代的“哲学的突破”与“礼坏乐崩”正是一事之两面。上述三家的“突破”方式虽然各异，但脱胎于礼乐传统则并无不同。其余后起诸家也无不直接间接地从礼乐传统中发展出来，用刘歆的话说，“合其要归，亦六经之支与流裔”。（《汉书·艺文

志》引)所以"九流出于王官"和"道术将为天下裂"同样足以说明中国古代"哲学的突破"的特殊性格。诸家的"突破"之间虽有激烈与温和的异趋,但整个地说终不出礼乐传统的笼罩。《天下》篇说墨子"毁古之礼乐",其实也只限于周末那种过度形式化的繁文缛节,而不是三代礼乐之全部。《淮南子》说:

> 墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说,厚葬靡财而贫民,(久)服伤生而害事,故背周道而用夏政。(《要略》)

这个说法是有根据的。墨子谓儒者公孟曰:

> 且子法周而未法夏也,子之古非古也。(《墨子·公孟》篇)

可见墨子不过是要以夏礼来代替周礼而已,道家对文化采否定的态度,故视礼乐为人类堕落的产品。但是他们的"突破"之道是另外开辟一个"方外"的世界,而不去触动那个"方内"的世界。他们深知,文化一经出现便不会自动地消失的了。《老子》有"和其光,同其尘"之论,《天下》篇也说庄子"不谴是非,以与世俗处"。这是道家不与"尘俗"决裂的明证。因此尽管道家在批判现实礼乐方面比儒、墨两家表现得都要激烈而彻底,但是在一个更高的思想层次上,他们依然肯定礼乐的意义。象《大宗师》中的孟子反、子琴张两人不肯"愦愦然为世俗

之礼”，但他们哀友人子桑户之丧，“临尸而歌”，仍自以为得“礼意”。这里我们看到道家“突破”的内在限制。

在诸家的“突破”之中，儒家自然是最温和平正的一支。儒家一方面承继了礼乐传统、整理了古代经典；另一方面又在承继与整理之际将一种新的精神贯注于旧传统之中。这种寓开来于继往的“突破”途径正合乎孔子所谓“周因于殷礼，其所损益可知”那种特殊的变革方式。《诗经·大雅·文王》所言“周虽旧邦，其命维新”和近代西方学者所说中国史是“在传统中变迁”(Change Within Tradition)都可以借以说明儒家“突破”的基本性格。儒家之终于成为中国的主流思想决不是偶然的。韦伯(Max Weber)曾指出，东方的知识阶层如中国的儒家或印度的婆罗门派往往对流行的官方宗教采取一种不即不离的态度：或置之不问或在哲学上重新加以解说，但并不断然与之决裂。(见 The Sociology of Religion, translated by Ephraim Fischoff, Beac on Press, Boston, 1968, p. 121.)以儒、墨、道三家与当时的礼乐传统之间的关系而言，儒家可以说是赋予礼乐以哲学的新解，道家追求一个超越礼乐的境界，但墨家则不免与礼乐发生正面冲突。秦汉以后，儒、道两派各有发展，而墨家一流终于衰竭。其所以如此之故是值得我们细细参究的。

(四)

自“道术将为天下裂”以后，古代礼乐传统辗转流散于士阶层之手，于是知识分子主观方面的构成条件便具备了。孔子

说：

天下有道，则礼乐征伐自天下出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。……天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏》篇）

孔子这一段话显然是观察古史发展所获得的结论，孔子虽然向往"天下有道"的局面，但他当然更了解他所处的正是一个典型的"天下无道"的时代。以礼乐而论，不但不复出自天子，并且也已不再出自诸侯或大夫。事实上，天下无道则庶人议，自"哲学的突破"以来，礼乐已出自诸子百家了。这便是章学诚所谓"官守失传……诸子纷纷则已言道……皆自以为至极，而思以其道易天下者也。"（《文史通义·原道》中）

我们可以说，中国知识分子从最初出现在历史舞台那一刹那起便与所谓"道"分不开，尽管"道"在各家思想中具有不同的涵义。"哲学的突破"以前，士固定在封建关系之中而各有职事：他们并没有一个更高的精神凭借可恃以批评政治社会、抗礼王侯。但"突破"以后，士已发展了这种精神凭借，即所谓"道"。孔子曾毫不迟疑地指出"士"是"道"的承担者：

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。（《论语·里仁》）

士而怀居，不足以为士矣。（同上《宪问》）

他的弟子曾参更把对“士”的道德要求提升到从所未有的高度：

士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？（同上《泰伯》）

孔门师弟用“突破”以后的眼光来重新为“士”下定义，最可以使我们看出士阶层所发生的变化之大。此时“士”的特性已显然不在其客观的社会身份，而在其以“道”自任的精神。《说文解字》“士，事也”的定义仅适用于“封建”秩序下各有固定职事的“士”，但已不足以尽“突破”后的新士的底蕴。“士”在社会性格方面所发生的基本变化最可以从孟子下面这一段对话中窥见：

王子垫问曰：士何事？孟子曰：尚志。曰：何谓尚志？曰：仁义而已矣。（《孟子·尽心》上）

王子垫需要问“士何事”，这就显示“士”的功能已与前大异，而且新的士风尚在形成之中。孟子答语则是发挥孔子“士志于道”之说，因为仁义恰是儒家之“道”的主要内涵。由此可见“突破”以后的士不但已摆脱了“封建”身份的羁绊，并且其心灵也获得了空前的大解放。他们已能够超越个人的工作岗位（职事）和生活条件的限制而以整个文化秩序为关怀的对象了。所以孟子又说：

无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产因无恒心。（《孟子·梁惠王》上）

现代社会学家曾指出：知识分子不属于任何一个特定的经济阶级，因此他才能坚持其“思想上的信念”（“intellectual convictions”）。而一般人则往往跳不出个人的阶级背景的限定。这个说法正是孟子“恒心”论的现代翻版。孔子所谓“士而怀居”或“耻恶衣恶食”便不足为“士”，也是指着这种知识分子的情操而言的。所以刘向《说苑》重新给“士”下定义云：

辨然（否）、通古今之道，谓之士。（《脩文》篇）

这才抓住了“突破”以后的“士”的基本特征，也就是现代人所称的知识分子了。当然，孔、孟以至刘向关于“士”的界说都只能当作“理想典型”（ideal type）来看待。事实上真能合乎这种标准的士终属少数。但是从诸子百家竞起，各“思以其道易天下”的情形来看，这些少数的士无疑在当时的历史潮流中是处于主导的地位的，他们正是汤因比（Arnold Toynbee）所谓的“创造少数”（creative minority）。

春秋战国之际，以“道”自任的知识分子出现以后，首先便面临着如何对待政治权威的问题。这个问题牵涉到两个方面：从各国君主一方面说，他们在“礼坏乐崩”的局面之下需要有一套渊源于礼乐传统的意识形态来加强权力的合法基础。从

知识分子一方面说，道统与政统已分，而他们正是道的承担者，因此握有比政治领袖更高的权威——道的权威。《淮南子》云：

世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。(《脩务训》)

这段话虽是从批判的角度出发，却恰好把两面的情况都说明了。但是必须指出，道统与政统有相互依存的一面，也有紧张和冲突的一面，这不仅古代中国为然；其他经验了"哲学的突破"的古文化都遭遇过同样的问题。以色列的先知、伊斯兰的教长(Clama)、以及基督教的教宗无不与世俗的王权之间发生过程度不等的磨擦。不过由于中国文化传统不同，"突破"并没有带来天上王国与人间王国的清楚分野，耶稣与凯撒之间也始终无法划明权责。故中国道统与政统之间的复杂关系也是别具一格的。

中国的道统包涵了宗教的成份，但并不是一般意义上所谓的宗教；它不具备有形式的组织。以"官师治教分"(章学诚语)的情况而言，它和西方文化中政教分立的状态未尝没有可以比拟之处。然而西方国家(state)与教会(church)对峙的局面则从来不曾在中国史上出现过。(佛教传入之后，沙门不致敬王者尚不能为东晋南朝的帝王所容，其他更不用说了。)不但如此，中国古代知识分子是从"封建"秩序中的"士"阶层蜕化

出来的，他们也不能象西方专司神职的教士那样不理俗务。在这种情形下，道统与政统之间要想维持一种微妙的均衡便十分困难，一切都只有靠个人的判断了。孟子说：

> 古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？（《孟子·尽心》上）

孟子在这里正式提出了"道"与"势"（即政统）的关系的问题，而且很明显地是把"道"放在"势"之上，但是他对于怎样使道与势的关系达到一种恰如其分的境地却没有具体的说明，因此唯有期之"贤王"与"贤士"双方的自觉努力。

依照当时的一般观念，士和君主的关系可分为三类，即师、友、与臣。《孟子》引费惠公之言曰：

> 吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。（《万章》下）

足为明证。又《战国策》记郭隗答燕昭王语云：

> 帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。（《燕策》）

郭隗所说的是君主择士的标准。除最后一类可以不论外，

师、友、臣三项正与《孟子》若合符节。大概当时君主对少数知识分子的前辈领袖是以师礼事之，其次平辈而声誉卓著的以友处之，至于一般有学问知识的人则用之为臣。这种分别在战国史上是到处都可以得到印证的。例如当时君主礼贤之最著者有魏文侯（公元前 446——前 395 年）和鲁缪公（公元前 415——前 383 年）。魏文侯对卜子夏、田子方、段干木三人皆师之，对吴起、李克、乐羊、西门豹、屈侯鲋五人则皆臣之。（见《史记·魏世家》）可见魏文侯的朝廷中确有师与臣两类知识分子。鲁缪公欲以子思为友，子思不悦，坚持居于师位。（《孟子·万章》下）这一事实则说明师与友的分别在当时是看得很严重的。

现在我们要追问，何以在君主与知识分子之间会发生这种师、友、臣的等级划分？其中最重要的原因之一是“道”需要具备某种架构以与“势”相抗衡。道统是没有组织的，“道”的尊严完全要靠它的承担者——士——本身来彰显。因此，士是否能以道自任最后必然要归结到他和政统的代表者——君主——之间是否能保持一种适当的个人关系。首先，我们都知道，在理论上，知识分子与君主之间的结合只能建立在“道”的共同基础上面。所以孔子说：

> 天下有道则见，无道则隐。（《论语·泰伯》）

孟子也说：

天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。（《孟子·尽心》上）

中国“士”代表“道”和西方教士代表上帝在精神上确有其相通之处。“道”与上帝都不可见，但西方上帝的尊严可以通过教会制度而树立起来，中国的“道”则自始即是悬在空中的。以道自任的知识分子只有尽量守住个人的人格尊严才能抗礼王侯，子思必欲与鲁缪公正师弟之谊，其故即在于此。曾子也说：

晋楚之富，不可及也；彼以其富，我以吾仁；彼以其

为了使"德"与"位"旗鼓相当，知识分子便不能不"自高"、"自贵"以尊显其"道"，即所谓"不自高，人将下吾；不自贵，人将贱吾"也。(《孔丛子·居卫》篇)

自"哲学的突破"以来，知识分子即产生一种身份的自觉，于出处辞受之际十分注意。《孟子》一书讨论这一方面的记载尤其详细，足见公元前四世纪正是道统与政统相抗衡的高潮时代。景丑氏以"君命召，不俟驾"的古礼责备孟子对齐王不敬，孟子则答以"将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉，则就之"。并说："今天下地丑德齐，莫能相尚，无他，好臣其所教，而不好臣其所受教。"(《公孙丑》下)这显然是要用"突破"后的新士礼代替"封建"秩序下的旧礼。士与王侯在政统中可以是君臣关系，但在道统中则这种关系必须颠倒过来而成为师弟。依孟子之说，政统中有王、侯、卿、大夫等"爵"的等级，道统中也有"齿"与"德"的高下之别，师、友、臣的分辨便相应而产生了。于陵子仲(即陈仲)"上不臣于王，中不索交诸侯"(《战国策·齐策》)，尤可证此中分寸之所在。荀子以"大儒"相当于天子、三公，"小儒"相当于诸侯、大夫、士，也是同一意识的反映。(《荀子·儒效》篇)

知识分子代表道统的观念至少自公元前四世纪以来已渐渐取得了政统方面的承认。在互相争霸的形势之下，各国君主都尽量争取具有声望的知识界领袖，以增强自身的政治号召力。《史记·魏世家》载：

文侯受子夏经艺，客段干木，过其闾，未尝不轼也。秦尝欲伐魏，或曰：魏君贤人是礼，国人称仁，上下和合，未可图也。文侯由此得誉与诸侯。

足见魏文侯尊礼有道之士在当时确发挥了实际的政治效果。《淮南子·脩务训》更引魏文侯语曰：

段干木不趋势利，怀君子之道。隐处穷巷，声施千里。寡人敢勿轼乎？段干木光于德，寡人光于势；段干木富于义，寡人富于财。势不若德尊，财不若义高。（按：《史记·魏世家》正义引皇甫谧《高士传》与此略同，唯"光"字均作"先"字。）

这似乎表示魏文侯已接受了道尊于势的观念。纵使这种材料曾经后人润饰，不尽可信，但仍足显示战国君主至少在理论上已不能不承认以"道"辅"势"的原则。这一点还有不少其他记载可以参证。齐宣王说：

我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫，国人皆有所矜式。（《孟子·公孙丑》下）

《史记》明言孟子"道既通，游事齐宣王，宣王不能用。"（《孟子荀卿列传》）虽不用其道而仍欲尊其人，这正是因为齐宣公深切地了解到"道"在政治上自有其无比的号召力。但最

能够说明其时"道"与"势"的关系者则无过于齐国稷下学之兴起。《史记·田敬仲完世家》云：

> 宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。

稷下学有两个特点最值得注意：第一是君主待知识界领袖以师友之礼；第二是这些知识界领袖的专职即是各持其道以批评政事。

上引《史记》文中"上大夫"是"列大夫"之误（见《孟子、荀卿列传》）。"列"是"比"义，即比爵大夫。换句话说，这些稷下先生并不是齐王廷的臣僚。所以田骈虽名列稷下，受政府奉养，但仍然自居为"不宦"。（见《战国策·齐策》）"先生"也是齐王对他们的一种尊称，表示以师礼相待之意。齐襄王时荀卿在稷下号称"最为老师"即可为证。（《史记·孟、荀列传》语）稷下先生不但在齐国特受崇敬，其他各国君主也多争以师礼事之。最著名的如邹衍，据《史记》所载：

> 是以驺子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。（《孟子、荀卿列传》）

稷下、碣石这一类学宫的建立是魏文侯、鲁缪公礼贤以来

"道"、"势"关系的形式化与制度化,其历史的意义是十分重大的。

稷下先生的"不治而议论"也足以说明"道"、"势"关系的新发展。"不治"表示他们"无官守",即不在官僚系统之内;易言之,即不是君主的臣下而是"师"或"友"。"议论"而是今天所谓的批评。《左传》"郑人游于乡校,以论执政"之"论"(襄公三十一年)、《论语》"庶人不议"及《孟子》"处士横议"之"议"(《滕文公》下),都是很明显的例证。"士"有议论的传统自周代已然,所以《左传》有"士传言"(襄公十四年)之语。但是把知识分子和批评完全等同起来,并由官方正式加以承认,则始自稷下。更重要的,这些知识分子都是以自己所持之"道"来批评时政的,因此《淮南子》才说儒、墨"列道而议"。另一方面,刘向《新序》说"稷下先生喜议政事"(《杂志第二》),《盐铁论》则说他们"不任职而论国事"(《论儒》)。这便证明稷下先生的批评确是专以"政事"、"国事"为对象的。我们知道公元前四世纪以来各国君主都争用纵横法术之士以求富国强兵。这当然也是知识分子获得普遍重视的一大原因,但是这个原因却完全不能用来解释稷下先生"不治而议论"的盛况。这些稷下先生既"不任职",自不可能在富国强兵方面发生任何直接的作用。事实上,他们都是因为号称代表了某种"道"才受到君主的师礼待遇的。孟子言必仁义固不待言,其余我们所知的稷下先生如彭蒙、宋钘、尹文、慎到、田骈等也都是各学派的宗师。他们正是《庄子·天下》篇和《淮南子·俶真训》所说的"列道而议"的人物。晚期的稷下先生如荀卿、邹衍也依然是以"道"起家的。

以邹衍而论，他观阴阳消息，论五德终始，提倡一种新的“天道”。因此当时有“谈天衍”之号。这种“道”显然与富强无关。从比较宗教学的观点看，战国君主的“尊师重道”主要只说明一个问题，即政统需要道统的支持，以证明它不是单纯地建立在暴力的基础之上。更重要地，在公元前四世纪至前三世纪这个历史阶段中，几个主要国家如齐、秦、魏（梁）、赵、燕等都有统一天下的雄图。它们当然更需要在武力之外另发展一套精神的力量了。梁襄王和孟子关于“天下恶乎定”（《梁惠王》上）的一番讨论便透露出此中的消息。但由于当时的政统和道统都没有“定于一”，所以不但各国君主争礼不同学派的领袖，而诸子百家也莫不竞售其“道”以期获得“正统”的地位。

司马谈说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”（《史记·太史公自序》）这是一句很有根据的论断，必须从当时“道”与“势”之间的微妙关系中去了解。儒、墨、道、法四家直接系乎治道，固不待论。名家与阴阳家则代表早期逻辑与宇宙论方面的思想，何以也与治道有关？荀子明明批评名家“辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。”（《荀子·非十二子》）司马迁也说阴阳家“闳大不经”（《史记·孟、荀列传》）。今此二家著述多散佚，我们已无法回答这个问题。但可以肯定的则是他们确都曾努力把自己的“道”和“治天下”联系起来。所以邹衍的学说“要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施。”（同上）公孙龙自称“少学先生之道，而明仁义之行，合同异，离坚白，然不然，可不可。”（《庄子·秋水》篇引）刘向《别录》也记名家“论坚白异同，以为可以治天下。”（《汉书·艺文志》注引）无

论名家与阴阳家是否真有助于“治天下”，他们如此宣说却透露出当时知识界的一种动态，即“道”的一方面也同样有迁就“势”、配合“势”的情况。孟子坚持不应“枉道而从彼‘势’”（《孟子·滕文公》下），便是针对这种历史背景而发的。

（五）

上文对“哲学的突破”以后知识分子在“道”、“势”之间之处境作了一番初步的分析。从这个分析中，我们不难看出中国传统知识分子的若干基本特征都已在此时露其端倪。第一、在理论上，知识分子的主要构成条件已不在其属于一特殊的社会阶级，如“封建”秩序下的“士”，而在其所代表的具有普遍性的“道”。孟子所谓“无恒产而有恒心者，唯士为能”，其根据即在于此。第二、中国的“道”源于古代的礼乐传统；这基本上是一个安排人间秩序的文化传统。其中虽然也含有宗教的意义，但它与其他古代民族的宗教性的“道统”截然不同。因此中国古代知识分子一开始就管的是凯撒的事；后世所谓“以天下为己任”、“天下兴亡，匹夫有责”等等观念都是从这里滥觞出来的。第三、知识分子不但代表“道”，而且相信“道”比“势”更尊。所以根据“道”的标准来批评政治、社会从此便成为中国知识分子的份内之事。由稷下先生“不治而议论”的事观之，知识分子这种“言责”早在公元前四世纪时即已为官方所承认。第四、但是由于“道”缺乏具体的形式，知识分子只有通过个人的自爱、自重才能尊显他们所代表的“道”。此外便别无可靠的保

证。中国知识分子自始即注重个人的内心修养，这是主要的原因之一。他们不但在出处辞受之际丝毫轻忽不得，即使向当政者建言也必须掌握住一定的分寸。清初黄宗羲送万季野北行诗："不放河汾声价倒，太平有策莫轻题"，便是这个传统的实际表现。

以上是把中国古代知识分子当作一种典型(ideal type)来观察而获得的四点概括。中国传统知识分子的特征当然不尽于此，不过这几点确是最重要、最基本的。但是作为一个史学工作者，我的目的不是要美化中国知识分子的历史形象，更不是说中国历史上的个别知识分子都合乎这种典型。事实上，正由于中国的"道"缺乏有形的约束力，一切都要靠个人的自觉努力，因此即使在高级知识分子群中也有许多人守不住"道"的基本防线。孟子已斥公孙衍、张仪为"以顺为正，妾妇之道。"(《孟子·滕文公》上）荀子更对当时许多"仕士"和"处士"的丑行毫不保留地予以暴露。(《荀子·非十二子》）至于散在贵族私门的那些大量的"食客"，自然越发经不起典型标准的衡量了。但是现代史学家的任务也同样不是谴责历史上的人物。最重要的是怎样去说明这种历史现象。因此我们便必须回到社会史的领域去寻找线索。

古代知识分子从"封建"身份中解放出来之后，虽然在精神上能骋驰于自由的王国，在现实生活上却反而失去了基本的保障，不象以前的"士"大体上都是"有职之人"，极少有失位之事。战国时代的知识分子号称"游士"固与周游列国有关，但也未尝不是因为他们没有固定的经济基础之故。苏家的人对

苏秦说：

> 周人之俗，治产业，力工商，逐什二以为务。今子释本而事口舌，困不亦宜乎！（《史记·苏秦列传》）

此时知识分子已成为“四民之首”。其余三民都各有本业，唯独“士”的凭借是他的知识和技能，不能不靠“口舌”来谋生。这在当时知识分子大量涌现而竞争激烈的时代是十分不容易的事。李斯将西入秦游说，辞其师荀卿曰：

> 斯闻得时无怠，今万方争时，游者主事。今秦王欲吞天下，称帝而治，此布衣驰骛之时而游说者之秋也。……诟莫大于卑贱，而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位，困苦之地，非世恶利，自托于无为，此非士之情也。（《史记·李斯列传》）

李斯的话其实说得很沉痛，足以说明一般知识分子在现实生活中所承受的巨大压力。从社会来源说，战国知识分子不出没落贵族和下层庶民两大范畴，但他们几乎都已贫穷到“无以为衣食”的境地。历史上的例子很多，都可为李斯的话作注脚。在这种情况之下，要求所有的知识分子都保持以道自重的节操是不可能的。孟子所谓“无恒产而有恒心”，事实上只能期之于极少数突出之“士”，因此带有“典型”的意义，而无普遍的意义。这不仅中国古代知识分子为然，古今中外亦莫不皆然。

不过在中国的"道"缺乏形式约束的特殊状态之下,"枉道而从势"或"曲学以阿世"更为方便罢了。

在结束本文之前,我们必须稍稍讨论一下秦汉统一在"道"与"势"的关系方面所发生的影响。如上面所指陈,先秦时期的一般知识分子,都游于各国王侯之门,上者猎取卿相,下者亦可获得衣食;而知识界领袖如稷下先生之流则更受到君主的特殊礼遇。但是这种情况之所以出现则有其特定的历史条件,即列国间的激烈竞争。在争霸的迫切要求下,各国君主不但需要种种知识与技能,而且更需要"道"的支持。及至秦汉统一,政治形势为之大变,四方游走的知识分子显然成为一股离心的社会力量,而不利于统一。大一统的政权也同样不能容忍众"道"纷然杂陈的局面。因为众论纷纭不免破坏人民对统一的政治权威在精神上的向心力。所以秦国在霸局既定之后即下"逐客"之令,要把来自各地的游士都驱逐出境,而统一天下之后则更进一步要以"势"来统一"道"。李斯请禁私学的奏议说:

> 古者天下散乱,莫之能一,是以诸侯并作,语皆道古以害今,饰虚言以乱实,人善其所私学,以非上之所建立。今皇帝并有天下,别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制,人闻令下,则各以其学议之,入则心非,出则巷议,夸主以为名,异趣以为高,率群下以造谤。如此弗禁,则主势降乎上,党与成乎下,禁之便。(《史记·秦始皇本纪》、《史记·李斯列传》)

这一篇奏议古今熟诵，但是很少人了解它是系于先秦以来“道”、“势”消长的关键性的文字。法家不师古，历史文化传统对他们而言是没有真实意义的。故他们即以今王之“法教”为“道”之所在。换句话说“道”是从“势”中派生出来的。奏文中所言“道古以害今”、“各以其学议之”，都是指秦廷博士而言的。博士虽起于六国之末，但其详已不可考。我们所知的博士制度则是秦代所创建而汉人因之。司马彪《续汉书百官志》“博士”条本注云：

掌教弟子，国有疑事，掌承问对。（《百官》二）

“掌承问对”即是稷下先生的“不治而议论”，所以“人闻令下，则各以其学议之”，可见博士仍继承了先秦知识分子批评政治的传统，《水经注》“淄水”条注云：

汉以叔孙通为博士，号稷嗣君。《史记音义》曰：欲以继踪齐稷下之风矣。（《永乐大典》本卷十一）

可见博士与稷下先生确有制度史上的渊源，但以政治功能而论，二者却大不相同：稷下先生“不治”、“不宦”，俨然与君主为师友；博士则已正式成为臣僚，不复能恃“道”与帝王的“势”抗礼了。尽管如此，博士承自稷下的议政之风，仍不能见容于大一统的政权，“势”长“道”消的情形于此可见一端。汉代

自武帝以后独尊儒术，孔子之“道”至少在表面上已成为正统。这可以说是汉比秦高明之处。但是和先秦时代相较，“道”在汉代的地位则已远不足与“势”相颉颃。班固《典引》云：

> 天乃归功元首，将授汉刘，俾其承三季之荒末。……故先命玄圣，使缀学立制。宏亮洪业，表相祖宗。……虽皋、夔、衡、旦，密勿之辅，比兹褊矣！（《文选》卷四十八）

这里的“玄圣立制”自是指孔子为汉立法那一套说法而言。但孔子的地位仅相当于皋、夔、衡、旦之类的帝王辅弼，是汉臣而不是帝师。这与先秦儒者谓“夫子贤于尧、舜”（《孟子·公孙丑》上）或“孔子当圣王”、“为天子”（《墨子·公孟》篇），相去真不可以道里计了。清代的雍正说：“使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有韦布儒生要自做皇帝之理？”（《大义觉迷录》卷二）从汉到清，政统给道统所正式规定的位置大体上就是如此，虽则这种片面的定位并未获得道统方面的承认。

大一统的“势”既不肯自屈于“道”，当然也不能容忍知识分子的气焰过分高涨。所以随着秦汉统一帝国的建立，游士的时代[illegible]入了结束的阶段。最近出土的《云梦秦简》中有“游士律”[illegible]是有关古代知识分子的最重要的新史料。现在我们已确知在秦代统一的前夕，秦国不但对外来的游士严加控制，而且也严禁本国的知识分子外游。商鞅教秦孝公“禁游宦之民”（《韩非子·和氏》篇）的法令竟完全获得了证实。汉初因采用

了部分的“封建”制，游士曾一度恢复了他们旧日的活跃。但汉代也同样不能允许知识分子无限度的自由流动，武帝元朔二年（公元前一二八）下“推恩诏”削藩以后，游士终与诸独立王国同归于尽。桑弘羊说得最明白：

> 日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸聚于江、淮之间，讲议集论，著数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。（《盐铁论·晁错》篇）

从此以后，中国知识分子便进入了一个新的历史阶段，游士时代已一去不复返了。

中国知识分子的古代传统

——兼论"俳优"与"修身"

近几十年来，西方学者，特别是社会学家和史学家，讨论知识分子问题的兴趣甚为浓厚，意见尤其纷歧。大体上说，我们可以分辨出两种看法：早期的讨论比较强调知识分子的现代性格，即知识分子因为不成其为一固定的社会阶级或团体，而发展出一种自由批判的精神。最近十余年来，关于西方知识分子的讨论渐渐转移到历史的渊源方面，因此有的人强调知识分子所代表的"传统"问题。这就与宗教发生了直接联系。从这个观点说，知识分子批评现实，主要是因为现实不合于他们所维护的一些基本价值。古代的基督教既代表一种价值系统，当然也成为社会批判的根据了。照这

种说法，知识分子的后面总是有一个“神圣的”(Sacred)传统的。现代知识分子虽已与中古的宗教分离了，但就其所关切者是最终极的价值而言，他们仍可以说是代表了一种“神圣的”传统。据前一种看法，知识分子主要是以自由人的身分来批判一切的；据后一种看法，则知识分子的批判性来自他们所代表的神圣传统——相当于中国所谓的“道”。

西方关于知识分子问题的讨论，一时还不可能获得完全一致的结论，甚至如何给知识分子下定义，也不免家异其说。以上两种看法其实只是着眼点的不同，并不必然互不相容。但由此可见问题本身的复杂性；想把知识分子截然划分为传统型与现代型是一件很困难的事情。如果再进而论中西知识分子型态的异同，其困难自然更多，不可否认，中国知识分子自有其特殊的性格，但是这种特殊性基本上是来自中国文化的

说便是“天下无道则庶人议”。而天下永远是处在“无道”或不尽合于“道”的状态。这里的“庶人”也包括“士”。“议”即是“批评”。故孟子有“处士横议”之语。西方学者中强调知识分子是自由人的一派往往不肯溯其源至宗教的传统，他们转而求之于俗世的背景。联邦德国的社会学家达伦道夫(Ralf Dahrendorf)因此把中古宫廷中的“俳优”(Fools)看成现代知识分子的前身。“俳优”在社会上没有固定的位分，他们上不属于统治阶级，下不属于被统治阶级；既在社会秩序之内，又复能置身其外。所以他们可以肆无忌惮地用插科打诨的方式说真话，讥刺君主。西方的“Fools”另有“愚人”的涵义，也就是说真话的傻子。这一“愚”的美德在西方思想史上备受赞扬。最著名的作品自然要数伊拉思玛斯(Desiderius Erasmus)的“赞愚”(The Praise of Folly)了。这种“愚”并不是老子所谓“大智若愚”或颜回的“不违如愚”，而近乎宁武子的“其愚不可及”之“愚”。不过在中国人的观念中并没有把“愚”和“俳优”直接联系起来，更没有想到用“俳优”来和“士”相提并论。

但是中国古代的知识分子也不是与“俳优”毫无渊源。司马迁《报任安书》说得很明白：

> 仆之先人非有剖符丹书之功，文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之，流俗之所轻也。

可见在帝王心目中，象司马迁这样的文史专家也不过和倡优差不多，可以加以戏弄的。司马迁之所以特立《滑稽列传》正由

其深有身世之感。因为滑稽列传中不但包括了俳优如优孟、优旃之流，并且也包括了俳优型的知识分子如淳于髡。淳于髡名列齐国的稷下先生，是一位声望很高的知识界领袖。《史记》又说他"博闻强记，学无所主"，尤以"谏说"著称。（见《孟子、荀卿列传》）汉武帝时的东方朔也和他是同一型的人物。淳于髡、东方朔和俳优的共同之点便是"言谈微中，亦可以解纷"。他们都能寓严肃的批评于嬉笑怒骂之中，"滑稽"一词即取义于此。

西方俳优有讥刺的自由，不致受到惩罚。中国亦复如此。晋国的优施曾说："我优也，言无邮。"（《国语·晋语》二）"邮"是"尤"的假借字，意思是说俳优无论说什么话都是没有罪的。不但优言无罪，甚至优行亦得免罪，五代时名优敬新磨手批后唐庄宗（李存勖）之颊而竟仍能以巧语自解。（见《新五代史·伶官传》及《资治通鉴·后唐纪》一）中国历史上俳优巧妙地指斥帝王与权贵的故事可说从来没有中断过。北宋的童贯、南宋的史弥远，在他们权势熏天之际，便正是优伶讥骂的对象。周密说优人"巧发微中，有足称言者"，是完全不错的。（见《齐东野语·优语》条）可见"言谈微中"的滑稽传统在中国戏台上一直没有断过。清末、民初，皮黄演员借题发挥，嘲弄政治人物的故事还在大量地流传着。

俳优的滑稽传统对中国一部分知识分子也有影响。东方朔的诙谐当时人便已说他"口谐倡辩"、"应谐似优"了（《汉书》本传"赞"）。同时代的枚皋以辞赋著称，更是有意识地模仿俳优，自言"为赋乃俳，见视如倡。"（《汉书·枚乘传》附）唐代王琚则自称："谈谐嘲咏，堪与优人比肩。"（《旧唐书》本传）这些

事实都可以为司马迁"文史星祝,固主上所戏弄,倡优畜之"的话作注解。后世如苏东坡"一肚皮不合时宜",因此"嬉笑怒骂,皆成文章",多少也与俳优传统有关。元好问论诗绝句:"俳谐怒骂岂时宜"即明为东坡而发。以"俳谐"易"嬉笑",足见遗山听曲识真,决不仅是为了平仄之故。不过知识分子究竟不是俳优,得不到"优言无邮"的待遇;而中国又不比西方,知识分子可以在"愚"的传统里免祸全身。所以用"俳谐怒骂"的方式说老实话的人,只有以"狂"自居。传说中的箕子向纣王进谏不从,而披发佯狂。这才降为奴隶,免除一死。孔子说:"古之狂也肆。"(《论语·阳货》)便是指着箕子型的肆意直言而说的。东方朔不就是被人呼为"狂人"吗?(《史记·滑稽列传·褚先生补传》)中国史上特别有"狂士"一型人物,大抵都和说老实话有关系。广武君引秦汉之际的成语,即有"狂夫之言,圣人择焉。"(《史记·淮阴侯列传》)可见其时已以"狂"与直言为不可分。此语唐代魏征也引之以谏太宗。(《资治通鉴》《唐纪》十,贞观八年条)严光答司徒侯霸语:"怀仁辅义天下悦,阿谀顺旨要领绝。"汉光武也笑他是"狂奴故态"。(《后汉书·逸民列传》)严光披羊裘垂钓,又以足加光武腹上。这些都是佯狂的表演。唐初谏议大夫王珪直言无隐,仍自称是"罄其狂瞽"(《贞观政要·求谏》)。中国知识分子这一"狂"的传统真是与西方的"愚"交相映发。尤可注意者,二者都与俳优有相当程度的内在关联。"狂"与"优"有一个基本相同之点,即不以真面目示人。优孟衣冠固然是扮演非我的角色,佯狂也同样非复原来的自己了。事实上,也只有在这种假扮的情况下,说老实话的人才

能为“人主”所优容。所以“优容”、“优假”之“优”字断然是与“俳优”之“优”有语源关系的。

上面所说的只是中国知识分子的历史侧影之一面。这一侧面恰巧与西方传统有类似的地方。但是中国传统知识分子的正面形象却是十分庄严的，这便是我们通常所说的“士”或“士大夫”。从正面来看，中国知识分子来自一个与西方截然不同的文化源头。从孔子开始，知识分子就以“道”自任，而这个“道”则是中国所特有的。先秦初起的三大学派——儒、墨、道——尽管各道其所道，但他们在代表“道”说话这一点上却并无例外。从这一角度来看，中国传统知识分子不仅与西方近代知识分子不同，而且与近代以前西方的“道”的代理人也大有区别。

西方近代知识分子基本上脱离了中古宗教的“俗世”(Secular)人物。他们尽管多少都有个别的宗教背景，但是他们批评社会则并不必然根据宗教信仰或神学理论。相反地，他们的凭藉往往只是个人的“理性”或“知识良心”。另一方面，西方中古的“道”则寄托在基督教。这是上帝所启示的“道”；其代理人是教会僧侣与神学家。他们是和世俗政治权威并立的精神权威，而且至少在基督教的原始理论上彼此互不干涉。近代西方知识分子之所以不肯自承源于这个宗教传统，其主要原因之一便在于他们已不复遵守“凯撒之事归之凯撒，上帝之事归之上帝”的原则，他们要管的正是凯撒的事。

中国古代知识分子直接承三代礼乐的传统而起。春秋战国是一个“礼坏乐崩”的时代；礼乐已不再出自天子，而出自诸

侯，故孔子斥之为"天下无道"。统治阶级既不能承担"道"，"道的担子便落到了真正了解"礼义"的"士"的身上。在这个意义上，孔子可以说是中国史上最先出现的第一位知识分子。中国古代当然早已有了知书识礼的"士"；今天所发现的甲骨文的卜人（或称"贞人"）无疑便是有知识的人。但是孔子以前的"士"只是古代贵族社会中的一个固定阶层；他们不曾超越分位的限制而自由地思想，更没有资格以"道"自任，因此还不具备今天我们所说的"知识分子"（Intellectual）的条件。前引司马迁"文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之"那一段话正可为古代不少知书识礼的人写照。孔子以后，士的处境开始有剧烈的变化；孔子首先便对"士"重新加以界说。他说："士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。"（《论语·里仁》）又说："士而怀居，不足以为士矣。"（同上《宪问》）这种新的"士"才是我们所说的知识分子。"士"成为"道"的承担者是经过一段曲折的历史发展的，此处不能详论。简单地说，这一发展包括了客观与主观两方面的因素。客观方面是"士"从古代"封建"秩序中游离了出来，获得身分的解放；主观方面是"礼坏乐崩"、王官失守之后，诗书礼乐的传统流散到"士"阶层之手。古代的"士"本来就熟习礼乐，接近典册，孔子本人成学的经过便是显证。所以这个发展是顺理成章的。

古代的礼乐虽具有宗教性（"天道"）的成份，但这个传统到了孔子手中却并没有走上"天道"的方向而转入了"人道"的领域。这种发展的方向当然不是孔子个人所单独决定的。春秋以来，中国文化已日益明显地有从天道转到人道的倾向。公

元前523年郑国的子产即已明白地提出了"天道远,人道迩"的见解。孔子以后,百家竞起,虽所持之"道"不同,但大体言之不但都与诗书礼乐的传统有渊源,而且也都以政治社会秩序的重建为最后的归宿之地。因此刘歆说诸子"合其要归,亦六经之支与流裔",司马谈则说"夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。"(《史记·太史公自序》)这两家的论断恰好是一原其始,一要其终。(这里面当然涉及非常复杂的思想史上的问题,详细分析与论证见本书《古代知识阶层的兴起与发展》和《道统与政统之间:中国知识分子的原始型态》两章。)中国知识分子的历史性格自始即受到他们所承继的文化传统的规定。就他们要管凯撒的事这一点来说,他们接近西方近代的知识分子;但是就他们代表"道"而言,则他们又接近西方中古的僧侣和神学家。由此可见以西方的标准来分别知识分子的传统性格与近代性格,施之于中国的情况终不免进退失据。

中国古代知识分子所恃的"道"是人间的性格,他们所面临的问题是政治社会秩序的重建。这就使得他们既有别于以色列先知的直接诉诸普遍性、超越性的上帝,也不同于希腊哲人对自然秩序的探索。因此之故,中国知识分子一开始就和政治权威发生了面对面的关系。但是以现实的势力而言,知识分子和各国君主是绝对无从相提并论的。知识分子之所以受到尊重,基本上是由于他们代表了"道"。在各国争霸的局面下,王侯们除了需要知识分子的技术服务外,同时更需要"道"对他们的"势"加以精神的支持。建筑在赤裸裸的暴力基础上的"势"是不可能有号召力的;政权多少都要具备某种合法性(或

者也可以说是“合道性”，即英文的 legitimacy)。这一点可以说是古今中外一切政权都必须遵守的通则。中国的“道”也正在这一点上显出了它的特殊之处。西方古代宗教性的“道”寄托在有正式组织的教会手中，所以俗世帝王之“势”的合法性，必须来自教会。教会或大主教为帝王加冕的仪式便象征“道”对“势”的正式认可。由于西方的教会代表了与俗世王权分庭抗礼甚至凌驾其上的精神权威，并且具有绝对独立自主的力量，这种“道”的承认自有其庄严的真实意义，不只是一种政治上的缘饰。但是中国的“道”自始即没有组织的形式，因此“道”的庄严性只有透过个别知识分子的自重自尊始能显现出来。中国古代知识分子为了尊显其“道”，也曾作过一些客观化、形式化的努力，以期与“势”分庭抗礼。最明显的便是以“道”为标准，而把知识分子与君主的关系分为师、友、臣三类。在这种分类之下，最高一层的知识分子在“道”的立场上和君主是师弟关系而不是君臣关系了。《孟子》书中所载子思与鲁缪公之间，关于师与友的问题的争执便清楚地反映出“道”与“势”之间在发展形式关系上所遭遇的困难。(见《孟子·万章》下)但在“道”、“势”双方彼此需要的情势下，这个分类办法最后终于成为一种普遍接受的公式。关于这一点，当时的记载很多。例如魏文侯“师子夏、友田子方、敬段干木。”(《吕氏春秋·举难》篇)费惠公曰：“吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。”郭隗答燕昭王，引当时成语：“帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。”(《战国策·燕策》)墨者巨子孟胜也说：“吾于阳城君，非师则友也，非友则臣

也。"(《吕氏春秋·上德》篇)这种师友关系后来在齐国所设立的"稷下先生"制度中更获得进一步的形式化。稷下先生的特色是"不治而议论"(《史记·田敬仲完世家》、《孟子、荀卿列传》),"不治"是表示他们"无官守",也就是说他们与齐王并非君臣关系。所以他们的正式称号是"先生",即是"师"之义。("先生"是师的专称,见《管子·弟子职》篇)"议论"则是他们的专职,即"言责"。当时的知识分子各持其"道"以批评政治,稷下学宫则正式将这种言论自由加以制度化,以示"势"对于"道"的尊重。由此可见中国古代知识分子确曾对于"道"的形式化、客观化的问题作过自觉的努力。

知识分子以"道"自重本来是历史上一种普遍的现象。社会学家席尔思(Edward Shils)对于这个现象曾作过比较研究。他指出各高级文化中,知识分子都因为他们所追求的是最终极的真理而发生一种"自重"(self-esteem)的感觉,无论这种"真理"是宗教、哲学、或科学。另一方面,知识分子为"王者师"的情形也不限于中国一地。古希腊的柏拉图、亚里斯多德以及中古的阿尔昆(Alcuin 查里曼大帝的国师)都曾有过和子夏、子思、稷下先生等类似的经验。但是由于文化传统的不同,中国古代知识分子以道自重和抗礼帝王的意识确是发展得最普遍,也最强烈。因此他们在出处辞受之际也特别讲究分寸,《孟子》一书便是最好的证据。

前面已指出,中国知识分子不但自始即面对着巨大的政治权势,而且还要直接过问凯撒的事。他们虽自任以"道",但这个"道"却是无形的,除了他们个人的人格之外,"道"是没有

其他保证的。以孤独而微不足道的个人面对着巨大而有组织的权势，孟子所担心的“枉道以从势”（《滕文公》下）的情况是很容易发生的，而且事实上也常常发生，汉代公孙弘的“曲学阿世”便是最著名的例子。为了使“道”不受委屈，中国古代知识分子进行了客观和主观两方面的努力。客观方面他们要建立“道”尊于“势”的观念，使拥有政治权势的人也不能不在“道”的面前低头。因此孟子有道尊于势之论，荀子以圣与王并列，“圣者尽伦，王者尽制”，《中庸》也德、位双提。他们在这一方面的努力多少发生了一些效果，虽然并不能彻底地驯伏“势”。至少后世的知识分子之中颇不乏接受这种观念的人。明末的吕坤说得最痛快直截：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。既夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。（《呻吟语》卷一之四）

可见这个传统从战国到明末始终保存在中国知识分子的身上。在主观方面，古代知识分子则提倡内心修养，这是要给“道”建立内在的保证。关于这一方面，我在有关知识分子的旧作仅引而未发。现在不妨借这个机会略加补充。在西方和其他文化中，只有出世的宗教家才讲究修养，一般俗世的知识分

子从没有注意及此的。中国知识分子入世而重精神修养是一个极显著的文化特色。中国何以有此文化特色是一个极难解答的问题，也不在本文讨论的范围之内。我在这里只想从历史发展的观点上指出中国知识分子之强调修养不但与“道”的性格有关，并且涉及“道”与“势”之间的关系。

在“礼坏乐崩”之余，人间性格的“道”是以重建政治社会秩序为其最主要的任务。但是“道”的存在并不能通过具体的、客观的形式来掌握。它既不化身为人格性的上帝（Personal God），也不表现于教会式的组织；而只有靠以“道”自任的个人——知识分子——来彰显。这就是孔子所说的“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）但这样一来，个人在“道”的实现过程中所承担的责任便异常沉重。所以曾子说：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（同上《泰伯》）这个“己”字分明是指“士”的个体而言的。为了确切保证士的个体足以挑此重担，走此远路，精神修养于是成为关键性的活动。试想士之所以自任者如此其大，而客观的凭藉又如此薄弱，则他们除了精神修养以外，还有什么可靠的保证足以肯定自己对于“道”的信持？所以从孔子开始，“修身”即成为知识分子的一个必要条件。“修身”最初源于古代“礼”的传统，是外在的修饰，但孔子以后已转化为一种内在的道德实践，其目的和效用则与重建政治社会秩序密不可分。从发生的历程说，这种内求诸己的路向正是由于中国知识分子的外在凭藉太薄弱才逼出来的。《论语》中有一段孔子关于君子修身的话最值得注意：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸？（《宪问》）

孔子最初是把“修己以敬”作为一种普遍命题而提出的。但子路不以此为满足，层层逼问“修己”到底有何目的和效用，所以最后孔子只好说明“修己”始能“安人”、“安百姓”。可见“修身”的观念并非凭空而起的，而是以建立政治社会秩序中之“道”为其终极的目的。这样已明显地透出所谓“德治”的意思，所以孔子特别举尧、舜为例证。后来孟子对这一方面发挥得更为透彻。但是“修己”在孔子只是“安百姓”的必须条件，而不是充足条件，因此他才说虽尧、舜也未必能完全作得到这一点。通观全段文字，孔子“修己”之说毫无疑问是针对着知识分子而提出的。不过由于人君在政治社会秩序中是处于枢纽的地位，他当然更应有“修己”的必要。政治中心无“德”而能达到“天下有理”的境界是不可想象的。后世儒家特别强调皇帝必须“正心诚意”，其故即在于是。朱子一生对皇帝便只说“正心诚意”四个字。不但如此，“道”的重任虽在“士”的身上，而“道”的实现则是社会上人人分内之事。在这个意义上，“修己”是一个普遍性的价值。荀子论“君道”一再说“闻修身，未尝闻为国”。又说：“臣下百吏至于庶人莫不修己而后敢安正。”（均见《荀子·君道》篇）稍后《大学》所谓“自天下以至于庶人，一是皆以修身为本”，正是从荀子思想中演变出来的。

“修身”之为内在道德实践虽最早由孔子正式提出，但它并不是儒家的专利品。事实上，最先用这两个字为篇名的是墨子，(孔子言“修己”，义则一致。当时各家皆言修身，故近人疑《墨子》此篇为伪作是缺乏充分根据的。)《老子》第五十四章有“修之于身，其德乃真”的说法。《管子》一书中原来也有《修身》一篇，可惜早已遗失了。荀子的《修身》篇反而最后出。可见这是古代知识分子共有的观念。墨子论修身有特别值得注意的地方。第一、他开宗明义即说：“士虽有学，而行为本焉。”则他讲“修身”是专为知识分子而发的。第二、篇中数见“……不可虚假，反之身者也。”至少在字面上很接近孟子的“反身而诚”。第三、他论不“修身”的弊病，其中有一项便是“守道不笃”，尤可证他相信“修身”足以坚定知识分子对于“道”的信持。在墨子的时代，“士”与“势”的关系已十分密切，常常面临出处辞受的问题。墨子是主张出仕当以“义”为根据的人，因此“修身”便更为迫切不可缓了。他说：

> 今士之用身，不若商人用一布之慎也。……世之君子欲其义之成，而助之修其身则愠。是犹欲其墙之成，而人助之筑，则愠也，岂不悖哉！(《墨子·贵义》篇)

“修身”与知识分子在政治上的处境息息相关，这在墨子思想中已表现的很清楚了。

后世儒家修身最推重孟子：《孟子·公孙丑》上篇中的所谓《知言养气》章和《尽心》上下两篇，尤为古今儒家聚讼之所

在。我们稍一检讨其中所透露的有关精神修养的效用方面，即可知孟子之强调修身，尤其和他之特别重视知识分子的出处辞受有不可分的关系。《知言养气》章说：

> 公孙丑问曰：夫子加齐之卿相，得行道焉，虽由此霸王不异矣。如此则动心否？孟子曰：否。我四十不动心。曰：若是，则夫子过孟贲远矣。曰：是不难。告子先我不动心。曰：不动心有道乎？曰：有。

以下即论北宫黝、孟施舍之养勇，并旁及子夏之笃信和曾子之反求诸已云云。由此可见孟子的修养正是使他能对权势"不动心"的根据。此处论"养"专引古代勇士为证，则这种功夫大约与武的传统有特殊渊源。但至孟子之世已为知识分子所普遍地借用了。精神修养不限于儒家，这一章也提供了最可靠的证据。告子"不动心"先于孟子，当然也是修养的结果。《管子·心术》上下篇与《内业》篇专言治心养气之道，大约也是公元前四至前三世纪的记录。现在传世的尚有一件讲"行气"的玉佩铭文，考古学家断其作于公元前三八〇年，尚在孟子生年之前，更可证"养气"传统远有来源。（铭文著录于《三代吉金文存》卷二十）但战国时代的知识分子则往往强调养气治心可以得"道"，有了"道"然后才能治天下。如《心术》下云：

> 气者，身之充也，行者正之义也。充不美则心不得，行不正则民不服。……心安是国安也，心治是国治也。

《内业》篇说：

> 心静气理，道乃可止。……修心静音，道乃可得。
>
> 治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。

这都是要用个人的修养来保证“道”的真实性，以坚定一般人对于“道”的信念。《孟子·尽心》篇屡言“修身”，兹引两节于下：

> 故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（《尽心》上）
>
> 守约而施博者，善道也……君子之守，修其身而天下平。（《尽心》下）

必须指出儒家论修身兼顾“穷”与“达”两面。“达”是得君行道，可以使天下治；“穷”则不为权势所屈，以致枉“道”以从之。而后一义尤为吃紧，因为不如此个人即不能维护住“道”的尊严。荀子在《修身》篇中讨论了“治气养心”之术以后，接着便说：

志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣。……士君子不为贫穷怠乎道。

可见在这个大关节上，孟子和荀子是完全一致的。

以上论中国知识分子注重修身的特色，旨在发掘其历史的背景。总之，一方面中国的"道"以人间秩序为中心，直接与政治权威打交道；另一方面，"道"又不具备任何客观的外在形式，"弘道"的担子完全落到了知识分子个人的身上。在"势"的重大压力之下，知识分子只有转而走"内圣"一条路，以自己的内在道德修养来作"道"的保证。所以"中庸"说"修身则道立"。儒家因此而发现了一个独立自足的道德天地，固是事实。但是从历史的观点看，儒家的最初与最后的向往都是在政治社会秩序的重建上面。不但《大学》的修、齐、治、平明确地揭示了儒学的方向，《中庸》也同样说："知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。"我不否认心性之学在宋明思想史上的中心意义，但"夫子之言性与天道不可得而闻"（《论语·公冶长》），原始儒学至少是不甘心如此退藏于密的。朱子重订"四书"而必要人先读《大学》，以定其规模。（《朱子语类》卷十四）又说"平生精力全在此书。"（同上）这些话都值得我们深思。不但如此，前已指出，中国古代知识分子重修身者并不止儒家一家，《墨子》与《管子》书中都有专篇讨论。这个重要的事实，如果不从当时知识分子的处境以及"道"与"势"的关系多方面去着眼，则将无从索解了。

中国知识分子虽然自始便有重视"修身"的传统，但是我

们绝不能因此肯定他们人人都在精神修养上有了真实的造诣。事实上，在战国中晚期“修身”不但已成为“士”的标记，而且世主也以此为取“士”的标准。“修身”既入于利禄之途就必然不免要流为虚伪。《淮南子·主术训》篇末云：

> 士处卑隐，欲上达必先反诸己。上达有道，名誉不起而不能上达矣。取誉有道，不信于友，不能得誉。信于友有道，事亲不悦，不信于友。说亲有道，修身不诚，不能事亲矣。诚身有道，心不专一不能专诚。道在易而求之难，验在近而求之远，故弗得也。

这段话已明白显示修身是取誉的手段；取得名誉之后，“士”才有上达的机会。《淮南》成书已在正心诚意说流行之世，因此文中归宿于“心专始能诚”。从“修身”转至正心、诚意也有一个发展的过程，可以说明知识分子向自身寻求“道”的保证之不易。荀子深斥当时处士“心无足而佯无欲”，“行伪险秽而强高言谨悫”。(《非十二子》篇)足证“修身”早已流入虚伪了。所以战国晚期讲“修身”的人愈转愈内向，《大学》所言“欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知”，即是这一内向发展的高峰。不但儒家如此，其他学派的修养论也有同样的倾向。《管子·心术下》说：“心之中又有心，意以先言，言然后形，形然后思，思然后知。”姑不论这两家的功夫论有何异同与交涉，其同为层层向内则是完全一致的。总之由于“道”没有外在的、客观的保证，知识分子不得不走“修身以立

道"的内倾路线，最后终于归宿到"心之中又有心"上去了。

先秦时代，列国竞争；"势"对于"道"多少还肯牵就。大一统政权建立之后，"势"与"道"在客观条件上更不能相提并论，知识分子的处境因此也更为困难。他们除了内向以外，有时也不得不向外寻找"道"的客观基础。董仲舒抬出一个"天"字显然有镇压"势"的作用，而程、朱一派把心性主体贯通到客体性的"理"，多少也含有与"势"抗衡的意味，前引吕坤的话便是明证。但大体而言，中国知识分子终是在"内圣"方面显其特色的。

无论是"俳优"型或"以道自任"型的知识分子在中国历史上都有正负两面的表现。以负面言，韩非早就指出："优笑侏儒，左右近习，此人主未命而唯唯，未使而诺诺。"（《韩非子·八奸》）后世宫廷中文学侍从之臣自不乏"唯唯诺诺"之辈。讲心性之学也同样不是"道"的必然保证。宋、明以来，"其书则经、其人则纬"（全祖望论李光地语）的伪道学更是指不胜屈。但是从正面看，"言谈微中"的狂优和持"道"不屈的君子，即使在中国史上最黑暗的阶段也未尝完全绝迹。正是因为这些人物的前仆后继，中国今天才依然存在着一个不绝如缕的知识分子的传统。

中国文化的
大传统与小传统

(一)中国文化的大传统与小传统

本文的主题是阐释汉代的循吏在中国文化的传布方面所发挥的功用。在正式进入主题之前,我觉得有必要对本文的研究取向略加说明。

近几十年来,许多人类学家和历史学家都不再把文化看作一个笼统的研究对象。相反地,他们大致倾向于一种二分法,认为文化可以划分为两大部分。他们用各种不同的名词来表示这一分别:在五十年代以后,人类学家雷德斐(Robert Redfield)的大传统(great tradition)与小传统(little tradition)之说曾经风行一时,至今尚未完

全消失[①]。不过在最近的西方史学界,精英文化(elite culture)与通俗文化(popular culture)的观念已大有取代之的趋势。名词尽管不同,实质的分别却不甚大。大体来说,大传统或精英文化是属于上层知识阶级的,而小传统或通俗文化则属于没有受过正式教育的一般人民。由于人类学家和历史学家所根据的经验都是农村社会,这两种传统或文化也隐涵着城市与乡村之分。大传统的成长和发展必须靠学校和寺庙,因此比较集中于城市地区;小传统以农民为主体,基本上是在农村中传衍的。

以上所描述的当然只是一个粗略的轮廓,如果仔细分析起来,则无论是大传统或小传统都包括着许多复杂的成份。通俗文化的内容尤其不简单,可以更进一步分成好几个层次。例如欧洲中古以来的通俗文化中便有所谓"俗文学"(chap-book)一个层次,相当于中国的"说唱文学"。主持这种俗文学的人也受过一点教育,不过程度不高,不能精通拉丁文而已。所以有的史学家甚至把这种"俗文学"看作大、小传统之间的另一文化层[②]。但是大体而言,上述的二分法还是为文化史的研究提供了一个有用的概念架构。

本文讨论中国文化也接受大、小传统分化的前提,而着重点则和时下一般的研究稍有不同。西方目前的潮流是以通俗

---

① 见 Robert Readfield, Peasant Society and Culture(University of Chicago Press, 1956)特别是第三章。

② 见 Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe, Harper Torchbooks, 1978, pp, 62-63。

文化为主要的研究对象。研究者虽然也注意精英文化和通俗文化之间的复杂关系，但他们的重心显然在后者而不在前者①。本文的研究对象则是中国的大传统及其对通俗文化的影响。但是这不是存心立异，而是受到中国的特殊的历史经验所限，不得不如此。

中国文化很早出现了"雅"和"俗"的两个层次，恰好相当于上述的大、小传统或两种文化的分野。《论语·述而》：

> 子所雅言《诗》、《书》、执礼，皆雅言也②。

"雅"与"夏"音近而互通，故"雅言"原指西周王畿的语音，经过士大夫加以标准化之后，成为当时的"国语"。但是标准化同时也就是"文雅化"；因此到了孔子的时代，"雅言"一词已渐取"夏声"而代之，原始义终为后起义所掩了。（"夏声"见《左传》襄公二十九年条）《荀子·荣辱》篇云：

> 越人安越，楚人安楚，君子安雅。

---

① 例如 Robert Muchembled, Popular Culture and Elite Culture in France, 1400—1750, translated by Lydia cochrane, Louisiana State University Press, 1985, 讨论 elite Culture 的部分极少；N. Z. Davis, Society and Culture in Early Modern France, London, 1975, 也是以通俗文化为主体。

② 此"执礼"之"执"字大约不是"艺"字。见陈梦家《尚书通论》（商务印书馆一九五七）页一二注一。但方以智《通雅》和《东西均》中早已指出。

正可见"雅言"是士大夫的标准语，以别于各地的方言[1]。但是"雅言"并不是单纯的语言问题，而涉及一定的文化内容。孔子"《诗》、《书》、执礼，皆雅言也"，而礼、乐、诗、书在古代则是完全属于统治阶级的文化。这不恰好说明，所谓"雅言"便是中国的大传统吗？中国的"雅言"传统不但起源极早，而且一脉相承，延续不断，因此才能在历史上发挥了文化统一的重大效用。这在世界文化史上可以说是独步的。即使在政治分裂的时代，中国的大传统仍然继续维系着一种共同的文化意识。所以东晋南朝的士大夫和寒人，无论是北人或南人，都用洛阳语音来保存并传播他们的典雅文化。陈寅恪在《东晋南朝之吴语》中说：

> 除民间谣谚之未经文人删改润色者以外，凡东晋南朝之士大夫以及寒人之能作韵者，依其籍贯，纵属吴人，而所作之韵语通常不用吴音，盖东晋南朝吴人之属于士族阶级语者，其在朝廷论议社会交际之时尚且不操吴语，岂得于其摹拟古昔典雅丽则之韵语转用土音乎？至于吴之寒人既作典雅之韵语，亦必依仿胜流，同用北音，以冒充士族，则更宜力避吴音而不敢用[2]。

这个历史结论正足以说明中国的"雅言"传统是多么的顽固。

---

① 见缪钺《周代的"雅言"》一文，现收入《冰茧盦丛稿》(上海古籍出版社，1985年)。

② 收入《金明馆丛稿二编》。

如果“雅言”传统仅仅保存在“君子”、“士大夫”阶层的手中，和一般下层人民毫无关系，那么它在文化统一上的功能仍然是很有限的。以欧洲史为例，它的“雅言”是拉丁文，其传授则在学校，是属于上层贵族的文化。至于各地的人民则都用方言，可以和拉丁文互不相涉。欧洲的大传统和一般人民比较隔阂，成为一种“封闭的传统”(closed tradition)，是不难理解的[①]。一般地说，大传统和小传统之间一方面固然相互独立，另一方面也不断地相互交流。所以大传统中的伟大思想或优美诗歌往往起于民间；而大传统既形成之后也通过种种管道再回到民间，并且在意义上发生种种始料所不及的改变[②]。但理论上虽然如此，在实际的历史经验中这两个传统的关系却不免会因每一个文化之不同而大有程度上的差异。和其他源远流长的文化相较，我们可以肯定地说：中国大、小传统之间的交流似乎更为畅通，秦汉时代尤其如此。这种特殊情况的造成当然有许多复杂的因素，其中最重要的一点便是上面所提到的“雅言”传统。中国的方言虽多，但文字的演变自商周以来大体上则一脉相承。王国维断定战国时六国用“古文”，属于东土系统，秦用“籀文”，属西土系统。但是他又说这两个系统“其源皆出于殷周古文”[③]。秦统一之后，李斯推行“书同文”的政策，更加强了文字统一的趋势。这个看法并不否认六国文字各有地方色彩的事实，更不是说中国文字在任何时期已取得完

① Burke，前引书，P. 28。

② Redfield，前引书，PP. 42—43. 以汉代而论，《孝经》和《太平经》都可为例。

③ 《观堂集林》卷七《战国时秦用籀文六国用古文说》。

全的统一。这里所强调的只是中国文字远从商周以前起，大体上是沿着一个共同的系统而发展的。而且一直到今天，我们还没有考古的证据可以断定它不是起源于本土的①。所以有不少中国字，古今的写法仍相去不远，例如古文中的"文"、"字"两个字，今天依然一望可识。中国的"雅言"传统不能与欧洲拉丁文相提并论，其道理是很自然的。自六、七世纪蛮族入侵以来，相对于欧洲各地的方言来说，拉丁文实不啻为一种外国语文。没有受过教育的人不但不会读，不会写，而且也不会听②。中国的"雅言"则是本国语文的标准化或雅化。例如《诗经》中"杨柳依依"、"雨雪霏霏"、"牛羊下来"之类的句子，即使是不识字的人也可以完全听得懂。中国大、小传统之间互相通流恐怕和这一特殊的语文情况很有关系。汉代流行的两部字书——《尔雅》与《方言》——也有助于说明问题。《尔雅》所释的是"雅言"，属于大传统的范围；《方言》所释的是各地方的土语，自属小传统无疑。这两部字书正是沟通大、小传统的重要工具。《尔雅》不但以今语释古语，而且还以俗名释雅名，尤可见汉儒对小传统的重视③。

更值得注意的是中国人很早便已自觉到大、小传统之间是一种共同成长、互为影响的关系。《论语·先进》：

① 见 Cheung Kwong-yue, "Recent Archaeological Evidence Relating to the Origin of Chinese Characters," in David N. Keightley, ed, The Origins of Chinese Civilization, University of California Press, 1983。

② 见 Gilbert Highet, The Classical Tradition, Greek and Roman Influences on Western Literature, Oxford University, Press, 1957, PP, 558—559。

③ 《观堂集林》卷五《尔雅草木虫鱼鸟兽名释例》上下两篇。

> 子曰：先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。

此处“野人”指一般农民，“君子”指贵族大夫，似无可疑①。“礼乐”自是古代的大传统，所以孔子这句话可以理解为大传统起源于农村人民的生活。《论语·八佾》孔子说：“绘事后素”。子夏听了，举一反三地问：“礼后乎？”孔子大为称赞。礼属后起，即起于生活的内在要求。总之，根据中国人的一贯观点，大传统是从许多小传统中逐渐提炼出来的，后者是前者的源头活水。不但大传统（如礼乐）源自民间，而且最后又必须回到民间，并在民间得到较长久的保存，至少这是孔子以来的共同见解。象“缘人情而制礼”、“礼失求诸野”之类的说法其实都蕴涵着大、小传统不相隔绝的意思。

若以古代大传统中的经典而言，此一中国文化的特色更为显著。《左传》襄公十四年条说：“自王以下，各有父兄子弟以补察其政：史为书，瞽为诗，工诵箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。故夏书曰：遒人以木铎徇于路。”《国语·周语上》也说：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞍赋，矇诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉。”这种记载虽不免理想化之嫌，但可见《诗》、《书》等经典中确反映了一些民间

① 见傅斯年《周东封与殷遗民》一文，收入《傅孟真先生集》第四册，页二八。

各阶层人的思想和情感。无论我们是否相信周代有“采诗”之事，《诗经》国风中有不少诗起源于各地的小传统，在今天看来已成定论。至于汉武帝设立乐府之官，有系统地在各地搜集民间歌谣，则更是尽人皆知的历史事实。今天文学史家大概都不否认现存汉代乐府中有许多源出民间的作品，承担大传统的统治阶层对于各地的民间小传统给予这样全面而深切的注意，这在古代世界文化史上真可谓别具一格。《汉书·艺文志》在“诗赋家”之末论之曰：

> 自孝武立乐府而采歌谣，于是有代、赵之讴，秦楚之风，皆感于哀乐，缘事而发，亦可以观风俗，知薄厚云。

可见乐府采诗主要是因为中央政府想要了解各地的风俗，而观察风俗则又是为“移风易俗”作准备的。这是整个儒家“礼乐教化”理论中的一个重要环节，与本文所研究的循吏关系甚大，下文当续有讨论。《孝经·广要道》章记孔子之语曰：“移风易俗，莫善于乐”，此即汉代乐府制度的理论根据。汉儒所最重视的是文化统一，故宣帝时王吉上疏有云：

> 春秋所以大一统者，六合同风，九州共贯也。（《汉书》卷七二本传）

自董仲舒以来，所谓“春秋大一统”都是指文化统一而言，与政治统一虽有关而实不相同。用现代的观念说，移风易俗不能诉

诸政治强力，只有通过长时期的教化才可望有成。但“百里不同风，千里不共俗”，倘不先深知各地传统之异而加以疏导，则大传统的教化亦终无所施。所以“观风俗”在汉代是一项极重要的政治措施，乐府采诗不过是其中一个环节而已。应劭《风俗通义·序》说：“为政之要，辨风正俗，最其上也。”这是完全符合历史实际的[①]。《汉书·地理志下》之末所辑各地的风俗便是成帝时丞相张禹使属下朱赣整理出来的。这是汉代中央政府的档案中藏有大量的风俗资料的明证。“观风采谣”在汉代决不仅是“空言”，而确已“见诸实事”。班固《汉书》中所记是根据西汉时代的官方文书，而东汉以下各地风俗，政府仍在随时搜集。《后汉书·方术李郃传》载：

和帝即位，分遣使者，皆微服单行，各至州县，观采风谣。

举此一例即可见汉代“观采风谣”制度的推行是极其普遍而认真的。使者“微服单行”便是为了掩饰他们的官方身份；唯有如此，各地人民才肯无所顾忌地说出他们内心的蕴情和想法。这个例子也为儒家理论在汉代的实践提供了真凭实据。

前已指出：“观采风谣”是儒家“礼乐教化”的预备工作，其目的在推动文化的统一。这种文化统一的努力当然有助于政治统一，因此才获得汉廷的积极支持。但是我们又不能把它简单地看作是专为便于皇帝专制而设计的制度。即使皇帝的动机是基于政治利益的考虑，我们也不应据此而否定儒家理论别有超越政治之上的更深涵义。《汉书》卷五十一《贾山传》载

① 《风俗通义》最好的版本是王利器的《校注》，中华书局，1981年。

他在文帝时所上的《至言》有云：

> 古者圣王之制，史在前书过失，工诵箴谏，瞽诵诗谏，公卿比谏，士传言谏，庶人谤于道，商旅议于市，然后君得闻其过失也。

贾山的话显然本于前引《左传》襄公十三年条及《国语·周语上》所记邵公关于“防民之口”的议论。《左传》在前引文之后说：

> 天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性（按：即“生”），必不然矣。

可证“观采风谣”也涵有限制帝王“一人肆于民上”的用意。所以《至言》特别强调“今人主之威”不下“雷霆万钧”，必须通过“观采风谣”以防止其滥用。

总之，儒家基本上是主张文化统一的，即以礼乐的大传统来化民成俗。这个教化的过程是以渐不以剧的。《汉书》卷四十三《叔孙通传》引鲁国两个儒生的话云：

> 礼乐所由起，百年积德而后可兴也。

颜师古注曰：

言行德教百年，然后可定礼乐也。

这两个儒生谨守孔子的旧义，所以终不肯曲学阿世，随叔孙通到汉廷去定朝仪。儒家关于礼乐教化的原始教义决不是帝王专制的缘饰品，这可以从上引贾山的“至言”和鲁两生的言论中获得确切的证明。至于汉代朝廷实际上曾通过种种方式来以“儒术缘饰吏事”，那当然是另一个问题。

汉代儒家的大传统在文化史上显然有两种意义：一是由礼乐教化而移风易俗，一是根据“天听自我民听，天视自我民视”的理论来限制大统一时代的皇权。“观采风谣”在这两方面都恰恰发挥了关键性的作用。由于古代中国的大、小传统是一种双行道的关系，因此大传统一方面固然超越了小传统，另一方面则又包括了小传统。周代《诗经》和两汉乐府中的诗歌都保存了大量的民间作品，但这些作品之所以成为经典，其一部分的原因则在于他们已经过上层文士的艺术加工或“雅化”[1]。这是中国大传统由小传统中提炼而成的一种最具体的说明。汉代大、小传统之间的交流尤其活泼畅遂，文人学士对两种传统的文献都同样加以重视。事实上，由于汉代的大一统开创了一个“布衣君相”的新局面，古代贵族社会已告终结，代之而起的则是以士、农、工、商为主体的四民社会。这一新局面在文化上所表现的特殊形态便是大、小传统互相混杂，甚至两

① 见钱穆《读诗经》一文，收入《中国学术思想史论丛》(一)，(台北东大图书公司，一九七六)和屈万里《论国风非民间歌谣的本来面目》，《历史语言研究所集刊》第三十四本(台北，一九六三)。

者之间已无从截然划清界线。只要我们细读《汉书・艺文志》中的刘歆《七略》即可对当时的文化状态有一清楚的概念。

七略之中，术数和方技两类显然是民间小传统中的产品。六艺、诸子、诗赋三类似乎应该划到上层大传统之内。但一究其内容，则几乎没有一类不受到小传统的侵蚀。汉代的六经整个地在阴阳五行的笼罩之下，而阴阳五行根本便是长久以来流行在民间的观念，不过到战国晚期才受到系统化的处理而已。举例来说，《易》为六经之首，《艺文志》便明言"及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝"。孟喜是汉初易学大师，《汉书・儒林传》却告我们："喜……得易家候阴阳灾变书，诈言师田生（王孙）且死时枕喜厀，独传喜，诸儒以此耀之。"本文开始时引人类学家之说，大传统流入民间便会在意义上发生始料不及的变化。汉代的六经便提供了一个典型的例证。《易经》如此，《诗经》亦然。《艺文志》说汉初训诗，"采杂说，咸非其本义"。这也是由于受到小传统的干扰，并不完全是因为一切"圣典"(sacred text)传衍既久必然因适应新情况而发生新解所致[①]。再就诸子九家而言，其中小说家是"街谈巷语，道听途说"，纯属小传统。故注引如淳曰："王者欲知闾巷风俗，故立稗官使称说之。"至于诗赋类中的乐府采自民间，上文已经讨论过了。

汉代以后，中国大、小传统逐渐趋向分隔，但儒家关于两个传统的关系的看法则没有发生根本的改变。17 世纪的刘献

① 见 Edward Shils, Tradition, (University of Chicago Press, 1981) PP. 45—46。

廷对于这一点有最明白的陈述。他在《广阳杂记》卷二说：

> 余观世之小人，未有不好唱歌看戏者，此性天中之诗与乐也；未有不看小说听说书者，此性天中之书与春秋也；未有不信占卜祀鬼神者，此性天中易与礼也。圣人六经之教，原本人情。而后之儒者乃不能因其势而利导之，百计禁止遏抑，务以成周之刍狗，茅塞人心，是何异壅川使之不流？无怪其决裂溃败也。

从理论上说，刘献廷的话并不算新颖。《中庸》云："君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉。"王阳明说"与愚夫愚妇同的便是同德。"后来章学诚《原道》篇也说："学于众人，斯为圣人。"圣人之"道"源出于百姓的人伦日用，这一点是古今儒家所一致肯定的。但是在刘献廷之前，从来未有人能这样明确而具体地把六经分指为以小说、戏曲、占卜、祭祀为前身。由于他的点破，儒家大传统和民间小传统之间的关系便非常生动地显露出来了。而刘献廷之所以有此妙悟，则又有其时代的背景。16 世纪以来，由于商人阶层的兴起，城市的通俗文化有了飞跃的发展；戏曲小说便是这一文化的核心，因此才引起了士大夫的普遍注意。中国的大、小传统之间也再一次发生了密切的交流①。

① 详见本书《中国近世宗教伦理与商人精神》。

(二)汉代的大传统与原始儒教

汉代大、小传统之间的关系既明，循吏的特殊功能才可获得深一层的理解。雷德斐指出，所有的大传统都要通过教师(teachers)传播到一般人民。他并且举出印度教和伊斯兰教的传教人物和方式来说明他的论点[1]。但是汉代的大传统和有组织的宗教不同；它的教师也不是专业的宗教人物，如印度寺庙中的"诵经者"(reciters)或伊斯兰的圣者(saints)。本文的重点便是讨论汉代大传统的传播究竟具有那些中国的特性。汉代的循吏毫无可疑地曾扮演了文化传播者的角色。但这正是问题的关键所在。为什么传播大传统的责任在中国竟会落在循吏的身上呢？

首先我们必须从澄清汉代大传统的基本性质开始。雷氏所谓大传统主要指在某一社会中占据着主导地位的价值系统而言；这种价值系统往往托身于宗教，如西方的基督教或阿拉伯人的伊斯兰教。但汉代大传统的形态则颇有不同；它不是通常意识下的"宗教"，尤与拥有正式的教会组织、专业的传教士，以及严格的教条(dogmas)那种形态的宗教截然有别。《史记·太史公自序》中列举阴阳、儒、墨、名、法、道德为汉初的六大思想流派，这大概可以代表当时的大传统。不过严格地说，在社会、政治、文化思想上占据统治地位的则只有儒、道、法三

[1] 见 Rodfied，前引书，PP.47－49。

家。由于汉代思想界已趋向混合，差不多已没有任何一家可以完全保持其纯洁性，而不受其他各家的影响。其中阴阳五行的观念则尤其如水银泻地，无所不在。不过阴阳五行说所提供的主要是一个宇宙的间架；儒、道、法三家虽都采用其间架，基本上却并未改变它们关于文化、政治、社会的理论内容。墨、名两家在汉代则已退居支流，可以存而不论。

儒、道、法三家之间也早已发生了交互影响，其间的关系甚为复杂。例如在政治思想方面不但黄老与申、韩已合流，儒家也有法家化的倾向[1]。但以文化、社会价值而言，则我们不能不承认儒家在汉代大传统中的主流地位，道、法两家似不能与之争衡。顾炎武论"秦纪会稽山刻石"，特别指出：

> 然则秦之任刑虽过，而其坊民正俗之意固未始异于三王也。(《日知录》卷十七)

顾炎武根据泰山、碣石门及会稽等地的刻石，指出秦始皇提倡三代礼教以矫正各地传统中的风俗。这个结论是建立在坚强的历史证据之上。可见在文化、社会政策方面，秦始皇仍不能不舍法家而取儒家。应劭《风俗通义》云：

> 然文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治尚清净无

① 详见余英时《反智论与中国政治传统》，收入《历史与思想》(台北，联经出版事业公司，1976年)。

> 为，以故礼乐庠序未修，民俗未能大化，苟温饱完结，所谓治安之国也。（卷二《正失》篇）

这是指摘汉文帝的黄老之治未能发挥移风易俗的积极功效。这一论断也是有根据的，虽然道家"我无为而民自化"的态度曾为儒家的教化导其先路。总之，从文化史的观点看，儒教在汉代确居于主流的地位，因此我们有充足的理由用它来代表当时的大传统。但是从政治史的观点看，我们却不能轻率地断定自汉武帝"独尊儒术"以后，中国已变成了一个"儒教国家"（confucian state）。儒教对汉代国家体制，尤其是中央政府的影响是比较表面的，当时的人已指出是"以经术润饰吏事"。以制度的实际渊源而言，"汉承秦制"在《汉书・百官公卿表》上有明白而详细的记载；法家的影响仍然是主要的。汉宣帝的名言云：

> 汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？（《汉书・元帝本纪》）

这是汉代政治未曾定于儒家之一尊的明证。儒教在汉代的效用主要表现在人伦日用的方面，属于今天所谓文化、社会的范畴。这是一个长期的潜移默化的过程，所以无形重于有形，民间过于朝廷，风俗多于制度。在这些方面，循吏所扮演的角色便比卿相和经师都要重要得多，因为他们是亲民之官。

儒教在中国史的不同阶段中曾以各种不同的面貌出现。

汉代的儒教究竟具有什么特点？这是我们必须进一步说明的问题。从唐代的韩愈以来，很多人都相信以孔、孟为代表的儒家“道统”在汉代中断了，因为以心性论为中心的儒家思想已被阴阳五行的系统取而代之。这个看法当然有相当的历史根据。不可否认的，《孟子》、《中庸》以及《大学》中都有所谓心性论的成份。但同样不可否认的是，韩愈以来儒家心性论的再发现是受佛教的刺激而起。我们是否有充足的理由以心性论为决定儒家道统的唯一标准呢？

本文不能讨论儒家道统论是否可以成立的这个大问题。我们只想指出一个简单的历史事实，即从战国到汉代，不但心性论尚未成为儒教的中心问题，孟子也还没有取得正统的地位。《史记》“孟、荀列传”和“儒林列传”都是第一手的证据。《史记·太史公自序》云：

> 猎儒、墨之遗文，明礼义之统纪，绝惠王利端，列往世兴衰。作孟子、荀卿列传第十四。

这一段话的解释向来争论很多，此处不能详及。但梁玉绳《史记志疑》卷三十六说：

> 孔、墨同称，始于战国，孟、荀齐号，起自汉儒，虽韩退之亦不免。（原注：见《进学解》）盖上二句指荀卿，即传所谓荀子推儒、墨、道德行事兴坏著数万言者，下二句指孟子，《儒林传》言孟子、荀卿咸遵夫子之业，非孟、荀并列之

证欤？夫荀况尝非孟子矣，岂可并吾孟子哉！

梁玉绳的话所以特别值得注意是因为他已毫不迟疑地接受了后世孔、孟正统的观念。因此在情绪上他无法承认批评孟子的荀况“可并吾孟子”。但是他是《史记》的专家，客观的证据逼使他不能不得出“孟、荀齐号，起自汉儒”的结论。《史记·儒林列传》上所载“孟、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之”的事实是没有办法否认的。不但如此，以西汉一代而论，荀子在儒教中的重要性恐怕还在孟子之上①。

本文是历史的研究，孟、荀孰得孔子的嫡传，在此无关紧要。我们所重视的则是司马迁所说的，孟、荀“咸遵夫子之业”那句话。换句话说，在汉代人的理解中，孟、荀两家都承继了孔子的儒教，他们之间的相同处远比相异处为重要。本文论汉代儒教根据两个标准：第一，在先秦儒教传统中孔、孟、荀三家的共同点是什么？第二，汉儒接受先秦儒教并且见之于行事的究竟是那些部分？只有通过这两个标准的检验，我们才能比较有把握地确定汉代儒教的基本内容；也只有这样的儒教才有资格被称为“大传统”。中国思想自始即不以抽象思辨见长，儒家尤其如此。所以孔子说：“我欲载之空言，不如见之行事之深切著明。”② 儒家教义的实践性格及其对人生的全面涵盖使它很自然地形成中国大传统中的主流。这个大传统不但事实上在

① 见缪钺《论荀学》，收入《冰茧盦丛稿》。

② 汉代儒生特别强调孔子不尚“空言”。如王吉疏：“孔子曰：安上治民，莫善于礼。非空言也。”见《汉书》卷七二本传。

汉代没有中断，而且儒教之所以能成为中国文化的支配力量，其基础正是在汉代奠定的。汉代儒教和阴阳五行之说相混杂确属事实。例如董仲舒以后，儒家多说“天人相应”，并以阴阳配情性、五行配五常。凡此之类，不可胜数，其大异于先秦儒家的立论是无可讳言的。从严格的哲学观点看，我们当然可以说儒家已“失传”了。但是从文化史或广义的思想史的观点看，这种情形恰足以说明儒教在汉代是一个有生命的大传统，因为它真正和小传统或通俗文化合流了。前面已经指出，依人类学家的观察，大传统一旦落到下层人民的手上便必然会发生意想不到的变化，因而失去其原义。不但汉代如此，明代的王学也是一样。黄宗羲说：“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传”；又说：“泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂非后名教之所能羁络矣。”（见《明儒学案》卷三十二“泰州学案”序）黄宗羲从严格的哲学观点为阳明惋惜，但是我们却正可由此而断定王学在晚明是充满着活力的大传统。而且更深一层分析，阴阳五行说对先秦儒教的歪曲其实仅限于它的超越的哲学根据一方面，至于文化价值，如仁、义、礼、智、信之类，则汉儒大体上并没有改变先秦旧说。事实上，孝悌观念之深入中国通俗文化主要是由于汉儒的长期宣扬。汉儒用阴阳五行的通俗观念取代了先秦儒家的精微的哲学论证，但儒教的基本教义也许正因此才冲破了大传统的樊篱，成为一般人都可以接受的道理。

以上我们试图从大、小传统的关系着眼，说明汉代儒教何以是一个有生命的大传统。从纯哲学的观点说，汉代儒教自是

"卑之毋甚高论"，但它确曾发挥了"移风易俗"的巨大作用。中国文化流布之广，持续之久和凝聚力之大是世界文化史上独一无二的现象；而儒教在这一文化系统中则无疑是居于枢纽的位置。无论我们今天对儒教持肯定或否定的态度，这个历史事实是无法抹杀的。《中庸》描写儒家的"至圣"有云：

> 溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲。

这在《中庸》作者的时代尚不过是一种高远的想象，然而自汉代以来，孔子和他所开创的儒教在中国甚至东亚的世界中几乎已达到了这个想象的境界。在这一化想象为现实的历史进程中，两汉的儒家，包括循吏在内，是一批最重要的先驱人物。

根据上面所设立的两个标准，我们可以毫不迟疑地指出，从孔、孟、荀到汉代，儒教的中心任务是建立一个新的文化秩序。孔子以前的中国大传统是所谓三代的礼乐，即《论语·为政》所说"周因于殷礼，殷因于夏礼"的文化系统。这个系统在春秋时代已陷于"礼坏乐崩"的局面，但孔子仍然向往周代盛世的礼乐秩序；他一生最崇拜的古人则是传说中"制礼作乐"的周公。所以他说：

> 周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。（《论语·八佾》）

但孔子深知“礼”是随着时代的变动而必然有所“损益”的，所以他的“从周”决不能理解为完全恢复周公的礼制。从“其或继周者，百世可知也”的话来看，他不过是主张继承周文的精神以推陈出新而已。他曾这样描写理想中的文化秩序：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。（《论语·为政》）

“刑法”是孔子时代所出现的新事物，但孔子在这里仅指出“政”“刑”之不足，而不是完全否定它们的功效。孔子的理想秩序则是“道之以德，齐之以礼”，这是他“继周”而加以“损益”之所在。这两种秩序并不是互相排斥的关系，而是最低限度与最高限度的分别。用现代的观念说，孔子所希望重建的主要是道德、文化的秩序；这是最高限度的秩序，超越但同时也包括了最低限度的政治、法律的秩序。所以对孔子和儒家而言，文化秩序才是第一义的，政治秩序则是第二义的。孟子、荀子至汉代的循吏都接受这一共同的原则。

如所周知，孔子明确地提出“仁”为“礼”的超越根据是一个最重要的贡献。正是由于这一贡献，他才能在古代礼乐的废墟上创建了儒教。“仁”是“礼”的内在的精神基础；“礼”是“仁”的外在的形式表现。这是孔子以来儒教的通义。后起的孟、荀两家虽有畸轻畸重的差异，然皆莫能自外于此一通义。但是礼治或德治的秩序究竟通过何种具体的程序才能建立

呢？传统的看法是用《大学》的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八条目说明儒教从“内圣”到“外王”的具体步骤。前四条是战国中晚期各家修身论竞起的结晶，此处姑且置之不论[1]。但修、齐、治、平之说则在《论语》、《孟子》、《荀子》中都可以获得印证。照这个看法，似乎儒家的德治秩序完全是从统治者个人的道德修养中逐步推出来的。自《庄子·天下》篇提出“内圣外王”的观念以后，儒家的德治论便普遍地被理解为“内圣”必然导致“外王”或“内圣”是“外王”的先决条件。我们必须承认，儒教的确要求统治阶层的所有成员都“以修身为本”。在先秦至两汉的儒家议论中，我们可以清楚地看出，所谓“修身”是特别针对着“士”而设的说教。对于“士”以及“士”以上的人来说，修、齐、治、平是一个必要的程序。汉代以“孝弟”为取士的最重要的标准，便是根据“欲治其国者，先齐其家”的

子适卫，冉有仆。子曰："庶矣哉！"冉有曰："既庶矣，又何加焉？"曰："富之。"曰："既富矣，又何加焉？"曰："教之。"

这个"先富后教"说才是孔子政治思想的核心，而先后为孟、荀所承继[1]。孟子曾一再向当时的国君强调"仁心"，又曾明说："君子之守，修其身而天下平。"(《尽心》下)这都合于修、齐、治、平的程序。但是他向齐宣王论"仁政"却说：

明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从也轻。

今也制民产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而不赡，奚暇治礼义哉？(《梁惠王》上)

这正是对"先富后教"说的进一步的发挥。孟子在他对尧的时代加以理想化的时候，也说：

后稷教民稼穑，树艺五谷；五谷熟而民人育。人之有

① 参看萧公权《中国政治思想史》增订本，台北联经出版事业公司，1982年，第三章《孟子与荀子》论"养"各节。

> 道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。（《滕文公》上）

可见从人民的群体生活着眼，儒家的德治秩序必须首先建立在“饱”、“暖”的基础之上。只有在“黎民不饥不寒”（此语两见于《梁惠王》上）以后才能谈得到“礼义”的教化。“先富后教”是儒家的通义，也可以从《尚书·洪范》中得到证实。《洪范》成篇的时代在此无需讨论；作为一篇重要的儒家文献，它的真实性是无可怀疑的。在《洪范》的“八政”之中，“食”居首位，“货”为其次，“司徒”则列第五。据郑玄注，“此数本诸其职先后之宜也”。所以“八政”的次序是出于有意义、有计划的安排，与“先富后教”完全一致，更和上引《孟子·滕文公》之说若合符节。不但儒家如此，受有儒家影响的《管子·牧民》篇也开宗明义地说：“仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱。”

荀子的“礼治”论与孟子的“仁政”说虽有外倾与内倾之别，但荀子对“修身”的重视并不在孟子之下。他在《君道》篇说：“闻修身，未尝闻为国。”他的《修身》篇更是完全针对“士”而发，故有“士欲独修其身”之语。可见从“修身”推到“治国”也是荀子所肯定的程序。近人多以《大学》出于荀子的系统，似乎是有根据的。但是荀子讲“修身”，其出发点仍然是在“君”或“士”的个人。荀子生活在秦代统一中国的前夕，因此他最关心的问题是怎样才能建立一个“相与群居而无乱”（《礼论》）的社会，他所提出的答案则是“礼”。《礼论》说：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。

这是最广义的“礼”，也就是一种礼治秩序。在这个秩序中，荀子所强调的则是“养人之欲，给人之求”，即满足人民的物质欲望。但是为了使人人的欲望都能获得适当的满足，“礼”的节制作用是不可少的。换句话说，只有寓“养”于“礼”才能建立起一个“群居而无乱”的秩序。礼治的目的既在于“养”，因此“富国”必然归结到“富民”。《富国》篇说：

足国之道，节用裕民，而善臧其余。节用以礼，裕民以政。彼裕民（按：当是“节用”之讹）故多余，裕民则民富。

尤其重要的是他所说的“民”是一般老百姓。《王制》篇说：

故王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐箧，实府库。筐箧已富，府库已实，而百姓贫：夫是之谓上溢而下漏。

这是儒家“藏富于民”的主张。财富不但不应该集中在任何特

殊阶级之手，而且更不应该集中在政府之手。“府库实而百姓贫”乃是“亡国”的象征。在《王制》的“序言”一节中，荀子也先列“治田”，次及“养林”，然后才说到“教化”。他论“乡师”云：

> 顺州里，定廛宅，养六畜，闲树艺，劝教化，趋孝弟，以时顺修，使百姓顺命，安乐处乡，乡师之事也。

这是荀子理想中农村的礼治秩序。故《王制》序官之法与《洪范》之首序食、货之官，后及司徒教民之职，在精神上是完全一致的。(按：《荀子·王制》中的司徒“不掌教民”，与《孟子》、《洪范》的“司徒”不同。读者宜注意。)

我们在上文讨论儒家德治或礼治秩序的建立，指出其中有两个相关但完全不同的程序。第一个程序是从“反求诸己”开始，由修身逐步推展到齐家、治国、平天下。第二个程序则从奠定经济基础开始，是“先富后教”。前者主要是对于个别的“士”的道德要求。这是因为“士志于道”(《论语·里仁》)，“无恒产而有恒心者，唯士为能。”(《孟子·梁惠王》上)而后者则是维系人民的群体秩序的基本条件。正如荀子所说，“以从俗为善，以货财为宝，以养生为已至道，是民德也。”(《儒效》篇)对于一般人民而言，只有“先富后教”的程序才是他们所能接受的。这两种程序当然有内在的关联性：“士”是四民之首，平时在道德和知识方面都必须有充分的准备，在机会到来时才能执行“富民”、“教民”的任务。孟子说得最清楚：

> 故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（《尽心》上）

所以儒家"修身"的最后目的永远是"泽加于民"。

但是在实践中，这两种程序决不可加以混淆。关于这一点董仲舒早已给予一个最透彻的分析。他把这两种程序分别称之为"仁"与"义"。《春秋繁露·仁义法二十九》开头便说：

> 《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我。……众人不察，乃反以仁自裕，而以义设人，诡其处而逆其理，鲜不乱矣。……是故《春秋》为仁义法：仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人。

"仁义法"在实践中究竟怎样区别呢？他说：

> 君子求仁义之别，以纪人我之间，然后辨乎内外之分，而著于顺逆之处也。是故内治反理以正身，据礼（原注：一作"礼"）以劝福（原注：一作"赌"）；外治推恩以广施，宽制以容众。孔子谓冉子曰：治民者先富之而后加教；语樊迟曰：治身者先难后获，以此之谓。治身之与治民，所先后者不同焉矣。《诗》云："饮之食之，教之诲之。"先饮食

而后教诲，谓治人也。又曰："坎坎伐辐，彼君子兮，不素餐兮！"先其事其食，谓之治身也。

可见"修身"是"内治"的程序；"先富后教"则是"外治"的程序。这两个程序之间的界线一旦混乱了，便会发生可怕的社会后果：

是故以自治之节治人，是居上不宽也；以治人之度自治，是为礼不敬也。为礼不敬则伤行而民弗尊；居上不宽则伤厚而民弗亲。弗亲则弗信；弗尊则弗敬。

"内治"与"外治"两个程序的混淆一直是中国儒教史上一大问题，到今天还没获得彻底的澄清。从上引董仲舒的议论中，我们不难看到，这种混淆早在汉初便已存在了。宋、明理学的内倾性格更加深了一般人对儒教的误解。"存天理，灭人欲"以"希圣希贤"是"内治"或"治身"的语言，只有对于个别的"士"才有意义；如果误用在"外治"或"治民"的程序上，便必然流于戴震所谓"以理杀人"了[1]。原始儒教在理论上承认"人皆可以为尧舜"或"涂之人皆可以为禹"，但是决不要求人人都成圣成贤。因此，在"治民"的程序上，它的主张只是"宽制以容众"，"先富之而后加教"。

但汉代毕竟去古未远，当时的儒者大体上仍对原始儒教

① 近代学者论此点最深刻的是章炳麟，见《太炎文录初编》卷一"释戴"。

的基本方向有比较亲切的了解。这种了解使他们明确地意识到，他们的历史使命是建立一个"道之以德，齐之以礼"的文化秩序；其具体的进行程序则是"先富之而后加教"。荀子说："儒者在本朝则美政，在下位则美俗。"（《儒效》篇）一般地说，汉代的儒者至少在观念上接受了这个规定。循吏则恰好为我们提供了一个典型的例证：他们的"教化"工作便是对儒家原始教义的实践。用现代的观念说，循吏是大传统的承担者；在政治统一的有利条件下，他们把大传统广泛地传播到中国的各地区。但是他们从事文化传播的努力是出于自觉的，因为他们的工作的内容和方式与原始儒家教义之间的一致性已达到了惊人的程度。这决不能以偶然的巧合视之。我们在上文之所以详论孔、孟、荀以至董仲舒诸家的思想便是为了说明这一点。

以下我们将转入汉代循吏的研究。

中国知识分子的创世纪*

上篇：知识分子的传统和特性

中国知识分子的传统是源远流长的，在世界文化史上占有一个非常独特的位置。

但是这个历史论断如果认真解释起来是很费力的。我们首先必须确定“知识分子”的基本涵义。在现代一般的用法中，“知识分子”（英文 intellectual）是指一切有知识、有思想的人，也就是所谓“脑力工作者”（中国古代称之为“劳心者”，而西方称之为

* 本文略有删节。

mental worker)。这种知识分子的教育程度大致因社会的状态而异:在经济先进的国家中,至少大学毕业以上的程度的人才可以称之为"知识分子";在经济比较落后的地区,也许中学毕业生已经可以算作"知识分子"了。

我们可以说,这种一般意义的知识分子存在于每一个社会的每一个历史阶段之中。史学家和社会学家有时把他们集体叫做"知识阶层"(intellectual stratum)。从时间上说,他们至少是和文字的出现同其古老的。自从有了"文字的突破",便有各种以文字为专业的人。殷商时代的"卜人",周代的各种"史"等都是这种"知识分子"的原型。甚至其他初民社会的巫师(如《楚辞》中的"巫咸")也可以归于同一类人之内。汉代的司马迁说:"文史星历近乎祝卜之间"。这句话便真实地反映了中国古代"知识分子"的原始型态。不用说,"知识阶层"的构成分子及其具体的分化是随著时代的进步而逐步发展、变迁的。在秦汉以后的中国社会,一般是以"士"或"读书人"来代表这一个阶层的。由于在现代社会中知识日趋专业化的结果,今天我们提到"知识分子"时便自然地会联想到科学家、学者、教师、艺术家、工程师、医师、律师以至牧师种种职业的流品。这已远非中国传统的范畴所能包括的了。

然而本文所要讨论的却不是上述这种一般意义的"知识分子"。西方人今天常说"知识分子代表社会的良心"。这是指一种特殊意义的"知识分子",本文的主旨便是要讨论代表"社会良心"的中国知识分子及其历史的传统。

我们怎样才能把这两种意义的"知识分子"加以区别呢?

这无疑是一个非常困难的课题。但是不少学者都曾作过这种努力。我现在要举出两个学人的说法作为讨论的起点：一个是研究美国知识分子的，一个是研究俄国知识分子的。我引用他们两人，主要是因为他们的说法大致符合中国人关于知识分子的传统见解。

美国已故的著名史学家霍夫斯塔德(Richard Hofstadter)认为现代的知识分子一方面固然与他们的专业知识或技术知识是分不开的，但另一方面仅仅具有专业或技术知识却并不足以享有(上述特殊意义的)“知识分子”(intellectual)的称号。一个科学家、工程师、律师，或报刊编辑在执行他的专业任务时，他只能算是一个“脑力工作者”。换句话说，他是以他的专业知识来换取生活的资料，而他所做的也都是他的职业本分以内的工作。如果他同时还要扮演“知识分子”的角色，那么他便必须在职业本分以外有更上一层楼的表现。这种更高的表现有两个方面：一方面是他对自己的专业知识和思想有一种庄严的敬意。他的目的不复限于用专业知识来谋生，而是要在他所选择的专业范围内严肃地追求真理。一切知识和思想——无论是自然科学的、社会科学的，或是人文学科的——都有客观的准则和内在的理路，不是由任何外在的权威所能够横加干涉的。一个敬业的知识分子必须谨守自己的求真精神和节操。他一定要“造次必于是，颠沛必于是”，尤其要“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。这是一种近乎宗教奉持的精神。苏格拉底说：一个不经反省或检讨的人生是不值得过的人生。这句名言是对知识分子的生活的一种最真切的写照。对

知识和思想持这样庄严的态度的人也必然是具有崇高的道德情操的人。这一类型的知识分子决不会是仅仅关怀一己利害的"自了汉"。相反地，从求真的精神上所发展出来的道德情操自然会引导他们去关怀文化的基本价值，如理性和公平。知识分子之所以能够代表"社会的良心"，其最重要的根据便在这里。

以上是知识分子的庄严虔敬的一面(霍氏称之为 piety)。但是知识分子还有轻松活泼的一面(霍氏以 playfulness 来形容，恰好相当于《论语》所说"游于艺"的"游"字)，如过度地执著于自己所持的思想观念，则不免有使精神陷入僵硬封闭、甚至狂热的危险。真理是无穷的、多元的，因此真正的知识分子必不可为自己的"一曲之见"所蔽。同时，人所能掌握的真理又往往是相对的，随时间的推移或空间的变易而逐渐失去其初发现时的光辉。"游于艺"的精神则能使人永远保持一种活泼开放的求新兴趣。所以知识分子在自己专业以外还要尽量培养对其他方面的知识和思想的广博趣味。"游于艺"仍然是严肃的，不过不从狭隘的、功利的专业观点出发而已。知识生活的意义主要并不在于占有已知的旧真理，而在于不断地寻求未知的新真理，有人说，知识分子是一个永远把答案变成问题的人。这是对"游于艺"的精神的一种最适当的描写。只有如此，知识分子才能发展出他所必须具备的一些重要品质，例如不武断、容忍，有通识、超越的精神和批判的态度。

严肃虔敬和轻松活泼之间，当然也存在著一定的矛盾和紧张。但是这种矛盾和紧张正是创造力的根源。二者之间是

一种辩证的关系，因此必须维持一种辩证的、动态的平衡。霍氏最后更指出，古今真正的知识分子多少都兼具此严肃和轻松的两面，不过二者的比重往往因人而异。

霍氏对知识分子所作的界说大致是和中国的传统看法相近的。《论语》、《孟子》中一方面强调“士志于道”、“士尚志”、“士不可以不弘毅，任重而道远”等等严肃、超越的态度，另一方面也注重轻松活泼的精神。例如上文所引的“游于艺”便是明证。只有具备了“游”的精神，知识分子才能够达到“乐道”、“乐学”的境界。《礼记·学记》说：“不兴其艺，不能乐学。故君子之于学也，藏焉，修焉，息焉，游焉。夫然，故安其学而亲其师，乐其友而信其道。”这段话恰恰可以说明“士”或“君子”为什么要“游于艺”。孔子常常重视快乐的“乐”，如“仁者乐山，智者乐水”，又称赞颜回能“不改其乐”，其用意正在于要知识分子保持一种开放的心灵，作到“毋意、毋必、毋固、毋我”的地步。用现代的话来说，便是不主观、不武断、不固执、不自以为是。后世的思想家中也颇不乏深明这种道理的人，如周敦颐要人“寻孔、颜乐处”，程颢受了他的影响，一生都响往著“光风霁月”那种活泼洒落的胸怀。所以程氏才说：“人心常要活，则周流无穷，而不滞于一隅。”

霍氏所讨论的是现代西方社会上的知识分子，尤其是以西欧和美国为对象。现在我们要再谈一谈俄国的知识分子问题。我们都知道俄国近代上有一个知识分子阶层，叫做 intelligentsia。关于这一个阶层的历史起源和社会作用，专家们有种种不同的看法，这里毋须涉及。最近，以色列的康菲诺(Mchael

Confino)综合各家的意见,把这一阶层的特征归结为以下的五点:

(一)对于公共利益的一切问题——包括社会、经济、文化、政治各方面的问题——都抱有深切的关怀。

(二)这个阶层常自觉有一种罪恶感,因此认为国家之事以及上述各种问题的解决,都是他们的个人责任。

(三)倾向于把一切政治、社会问题看作道德问题。

(四)无论在思想上或生活上,这个阶层的人都觉得他们有义务对一切问题找出最后的逻辑的解答。

(五)他们深信社会现状不合理,应当加以改变。

这一阶层在俄国现代化的进程中究竟发挥了多大的力量虽然不易断定,但是他们曾对后来布尔什维克的革命有开路之功,则是不可否认的。

我引康非诺的研究结论只是要说明,近代俄国也和西方一样,产生了一批超越个人利害的知识分子,关怀全社会的公共事务。

尤其值得注意的是康氏综合出来的五项特征大体上也和中国知识分子的传统有深相契合之处,特别在责任感和关心世事的方面。从曾参的"仁以为己任"到范仲淹的"以天下为己任"都能用来说明中国知识分子对道德、政治、社会各方面的问题具有深刻的责任感。谈到关心,更自然地会使我们联想到明末东林党顾宪成的一副对联的下句:"家事、国事、天下事、事事关心。"在一九六〇年代,这种"关心"的传统精神仍然跃动在中国知识分子的生命之中。邓拓在《燕山夜话》中便写过

一篇《事事关心》的杂文。他在《歌唱太湖》的一首诗中更写道：

东林讲学继龟山，事事关心天地间。莫谓书生空议论，头颅掷处血斑斑。

这是中国知识分子的传统延绵不绝的明证。

以上所论清楚地显示出：代表"社会的良心"的知识分子无论在西方社会或中国社会都是存在的。但是从历史的角度来观察，中西的知识分子传统却有极大的不同。这个传统在西方是一个现代的现象。一般地说，其形成不能早于17和18世纪。西欧启蒙运动中的"思想家"(philosophes)大概可代表西方知识分子的原型；俄国的intelligentsia的远源也只能上溯到18世纪。在西方的对照下，中国知识分子的传统真可算是源远流长的了。我们的传统至少要从春秋战国时代算起，足足有两千多年的历史，而且几乎可以说是没有中断过。本文开始处说它在世界文化史上占有一个独特的位置，便是指这一点而言。下篇我们先要稍稍解释一下这个独特传统的历史文化渊源，然后我们才能更进一步展望中国知识分子的"创世纪"。

下篇：文化渊源和展望

近来不少社会学家、史学家、哲学家都注意到古代文明发展的过程中有一个思想上的突进阶段，他们把这一阶段称之为"哲学的突破"(philosophic breakthrough)。这是上篇所说的

“文字的突破”以后的另一个最重要历史里程碑。以古代世界的几个高级文化而论，希腊的哲学、以色列的宗教先知运动、印度的印度教和佛教、中国的先秦诸子，都是这一“突破”的具体表现。后来希腊哲学和以色列的宗教合流而形成西方文化的传统，而印度和中国则大体上沿著原来“突破”时的方向前进。所以今天我们往往还以这三支文化代表人类智慧的三大原型。

所谓“哲学的突破”，是说人对于他所属的现实世界发生了一种“超越的反省”。他开始有系统地追寻一些关于存在的基本问题，例如：宇宙是怎样创生和运行的？人在宇宙中占有什么地位？生命的意义究竟是什么？人间世界——文化社会秩序——又是怎样成立的？这个人间秩序是合理的吗？这一类的问题很多，我们无法一一列举。我们只想强调一点，即这些基本问题是具有普遍性的，是每一个高级文化在“突破”阶段都要追问的，尽管追问的方式和问题的重点及其出现的先后会各有不同。由于“哲学的突破”，人便在现实世界之外开辟了另一个世界——理想的世界、精神的世界，或意识的世界。

我们当然承认这个精神世界是有物质基础的，“意识”是不能完全脱离于“存在”的。“哲学的突破”一定要在古代文明发展到一定的阶段才能发生，这一事实的本身已充分说明了“意识”与“存在”之间的关系。但是另一方面，在任何一个具体的文化系统中，因“哲学的突破”而出现的理想世界却对该文化以后的发展具有长期的支配作用、规范作用。我们今天仍然能清楚地分辨出世界上各种民族文化的传统便是这一重要事

实的最好说明。

“哲学的突破”之所以如此重要，是因为一个民族的中心文化价值大体上是在这一阶段定型的；而这些价值对该民族此后的发展则起著范畴的作用。西方人在今天仍以“公平”(justice)、“理性”(reason)、“爱”(love)、“自由”(freedom)等为普遍的价值，其来源便在古代希腊哲学和希伯来宗教。中国人在未接受近代西方文化挑战以前，“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”这一类的价值也是多数人所肯定和接受的。甚至在与西方思想接触以后，谭嗣同也还有《仁学》之作，肯定了“仁”的价值。而且价值系统并不是单纯的名词的问题；它涉及一个民族中的每一个人对于宇宙、自我、社会、生死种种基本问题的实质的看法。从实质方面看，中国的文化价值一直到今天也还是充满著活力的。

所谓代表“社会良心”的知识分子是“哲学的突破”以后才出现在历史舞台上的。社会学家席尔思(Edward Shils)指出古代各民族的知识阶层最初都和一种“神圣的”(sacred)传统有渊源。这个“神圣的”传统便是上文所说的“理想世界”、“精神世界”；而落实到每一民族的文化上，这种精神世界则成为价值系统。所以知识分子自始便是文化价值的卫护者。他们有了超越的精神权威为根据，才能反过来批判现实世界中种种不合理的现象。

文化价值代表每一民族在每一历史阶段的共同而普遍的信仰，因此才具有神圣的性质。西方人至今仍相信“天赋人权”、相信上帝创造的人都是平等和自由的。这一类的信仰可

以上溯到希腊的"公平"、"理性"和基督教的上帝观。古代中国人相信人性中都具有仁、义、礼、智、信的成分，这也涵蕴著人是生而自由和平等的。所以汉代诏书中禁止贩卖奴隶常常用"天地之性人为贵"作为根据。这些都是文化价值的具体表现。

文化价值为什么能成为一个民族的共同而普遍的信仰呢？用西方的观念说，这是由于理性思考的结果。每一个人都是有理性的。人只要能自由地运用理性，对现实的生活经验进行系统的反省和检查，便自然可以照明现实世界上种种不合理的现象。孟子说"心之官则思"，又说"思则得之，不思则不得也"，实际上也是指人的理性而言。理性当然不能不受时代和经验的限制。时代愈进步，经验愈积累，知识愈丰富，人的理性当然也愈清明。许多在古人认为合理的事物，在今天看来已经不再是合理的了。这是理性在经验中发展的必然结果。但是理性仍是此理性，这一点是没有古今之异的。

人类虽然具有共同的理性，然而古代几个高级文化在"哲学的突破"阶段所采取的路向却各有不同。大致说来，希腊哲学是以寻求宇宙构成的终极原理及其运行规律为主，这是西方自然科学的远源；以色列的先知运动突出了"创造主"的观念，以人间秩序来自上帝的意旨；印度的突破则以现实世界为虚幻，其基本方向是离世或出世的；后来基督教和希腊古典文化合流，哲学成为神学的婢女，这便形成了中古以下以宗教为主体的西方文化。因此无论在印度文化、中古西方文化，或后起的伊斯兰文化中，精神价值都是寄托在宗教之中；僧侣阶层才是价值的卫护者。在这些文化中，俗世的(secular)知识分子

作为一个社会群体而言几乎是不存在的。这恰好说明为什么西方各国一直要到宗教革命甚至启蒙运动以后才出现了现代型的俗世知识阶层。

中国的情况却截然相异。中国古代的"哲学突破"最早有儒、墨、道三派；而儒家后来则成为中国思想的主流。儒家超越了古代的宗教传统，由"天道"转向了"人道"。这一趋势早已确立于孔子以前的郑国子产。中国人把"哲学突破"后所建立起来的精神世界或理想世界称之为"道"——"道"即是人人都走的大路。但中国人的"道"基本上既不寄身于宗教，也不托庇于思辨形而上学。"道"超越现实的世界，然而并非完全脱离人间。孔子说"未知生，焉知死？未能事人，焉能事鬼？"这种态度基本切断了建立宗教之路。庄子说："六合之外，圣人存而不论。"这种说法又阻碍了建立思辨形而上学之路。古代三派思想中，只有墨子的"天志"说倾向于把人世间的精神价值依附于古代"天"的宗教传统之中。但是墨家在秦汉以后便逐渐归于沉寂了，在中国的思想主流中不占重要的地位，可以存而不论。

我们可以大胆地说，在中国历史上，维护精神价值和代表社会良心的知识分子主要来自两个思想流派，即儒家和道家。这两派都是著眼于"人间世"的（"人间世"是《庄子》内篇中的一个篇名）。他们都用一种超越性的"道"来批判现实世界。所不同者，儒家比较注重群体的秩序，道家较偏重个体的自由；儒家较入世、较积极，道家较出世、较消极而已。（中国的法家可以说并没有超越的精神世界；他们只是在技术上为统治者

——"人主"——提供维持权势的原则。法家的"法"绝不同于西方的"自然法"(natural law);它绝对没有比现实政治权势更高一层的权威。所以此处不加讨论。)

在中国历史上,儒家型的知识分子坚持"道"高于"势"。孔子说:"天下有道,则庶人不议。"他的反面意思正是认为现在"天下无道",所以他才不能不批判一切不合理的现象(古代"议"字即是今天所谓批评、抗议的意思)。孟子更为激烈,"道"高于"势"的观念便是由他正式提出来的。所以,他才能说"民为贵,社稷次之,君为轻"和"闻诛一夫纣,未闻弑君也"这样一类的话。后来汉儒如董仲舒所说的"天"和宋儒所说的"理",也全部是用来压制和驯服政治权势的。明代的吕坤说得最彻底:

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然,理又尊之尊也。庙堂之上言理,则天子不得以势相夺。即夺焉,而理则常伸于天下万世。故势者,帝王之权也;理者,圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者,又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权,无僭窃之禁,此儒者之所不辞,而敢于任斯道之南面也。(见《呻吟语》卷一之四)

席尔思曾指出:历史上维护精神价值的知识分子往往发展出一种"自尊自重"的气象。吕坤的话便为他的论断添了一条最有力的证据。

儒家型的知识分子并不只是"坐而言"的;他们同时也是

"起而行"的。马克思曾有一名言，他说："从来的哲学都是解释世界的，但更重要的是改变世界。"* 这句话针对西方希腊以来的思辨哲学而言是正确的。西方的哲学传统确以解释世界为主题，因此逻辑学和知识论成为哲学的主流。但是中国思想，特别是儒家思想，却恰好是以改变世界为基调的。儒家型的知识分子在社会危机的时代总是要用他们的"道"来"拨乱反正"、来"纲纪世界"。

中国有世界史上最早而规模也最大的学生运动。东汉晚期（公元二世纪下叶）的太学已有三万多学生，他们和朝廷上有正义感的知识界领袖联合起来向政治上的恶势力——宦官——作殊死的斗争。其中知识分子的领袖如李膺、陈蕃和范滂都具有"以天下为己任"的精神。史书上说李膺"欲以天下风教是非为己任"，又说陈、范两人"有澄清天下之志"。这种精神较之上篇所说西方近代的知识分子（包括西欧、美国，和俄国），只有过之，而无不及。后来宋代的太学生也在国家危难的时候表现了同样的壮烈精神。宋人有诗形容太学是"带发头陀寺，无官御史台"。上句是说他们的生活清苦，下句正是颂扬他们勇于批评朝政。至于明末的东林党和复社的抗议运动，更是大家所熟悉的了。一九一九年北京大学学生所领导的"五四运动"在精神上显然也继承了中国知识分子的抗议传统。"五四"绝不是单纯的近代现象，更不全是西方文化影响下的产品。

---

* 原文如此转述。为保持原貌，故照录。

道家型的知识分子从个体自由的观点出发，对于维护中国的精神价值也同样作出了重大的贡献。在批判现实方面，道家有时比儒家还更为彻底、也更为激烈。最显著的是魏晋时代的新道家，如嵇康、阮籍、鲍敬言等人，用"自然"的观念来批判官方儒学的"名教"或者"礼教"。明末王学提倡"三教合一"之说，其中当然融合了道家注重个体自由的成分。今天我们都知道的李贽便是这一思想运动中的杰出人物。李贽特别强调人的个性，甚至大胆地提出"私者，人之心"的新命题。这当然是接受了道家的观点（他写有《老子解》和《庄子解》各二篇）。他并进而肯定人有私心是"自然之理"，圣人应该"任自然之不齐以反乎自然"。这更可以看作魏晋新道家观点的继承与发扬。换句话说，李贽在这里是再一次地用"自然"来打击"名教"的。魏晋的新道家和王学左派（包括李贽、何心隐等人）在清末革命期间便被章太炎、刘师培等人发现了。这又是"五四"时代"打倒吃人的礼教"的先声。鲁迅的思想中便包含了这种成分，所以他始终欣赏"非汤武而薄周孔"的嵇康。

总之，无论是儒家型或道家型，中国知识分子"明道救世"（顾炎武语）的传统一直延续了两千多年，至今仍在。这确是世界文化史上最独特、也最光辉的一页。中国知识分子所持的"道"一方面代表了超越性的精神世界，但另一方面却又不是脱离世间的。这是中国思想的重大特色之一。佛教经过中国化以后变成了禅学，也表现了同一特色。所以敦煌本《坛经》说："法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。"不离世间以求出世间，这就使中国的理想世界与现实世界成为

一种“不即不离”的关系。“不即”才能超越，也就是理想不为现实所限；“不离”才能归宿于人间，也就是理想不至于脱离现实。这是中国知识分子所以形成其独特传统的思想背景。与中国的情形相对照，西方的理想世界（即所谓“彼世”(other-world)）与现实世界（即所谓“此世”(this-world)）显然有一种两极化的倾向。柏拉图哲学中的“理型”(forms)与具体事物、基督教的教义中的天国与人间，其对比都是非常强烈的。特别是在基督教成为西方文化的主流以后，“上帝的事归上帝管，凯撒的事归凯撒管”变成了一种普遍的信仰。这样一来，精神世界是属于教会的，精神价值的维护也完全落到了僧侣阶层的手上。俗世的知识分子根本已没有存在的余地，更不必说代表“社会的良心”了。

中西知识分子传统之异当然不是思想背景这一点所能解释的。在思想背景之外，当然还有社会背景。限于篇幅，本文不能详说了。我只想指出一点，即中国社会战国以来便没有西方式的世袭贵族阶级。西方的教会与贵族是教育和知识的垄断者，而中国两千多年来，除了魏晋南北朝这一特殊历史阶段外，教育和知识大体上是向全社会开放的。自孔子以下，“有教无类”早已成为中国最重要的教育理想了。唐朝以后的中国知识分子尤多来自民间。所谓士庶之间，社会流动是比较大的；其界线也是比较不严格的。来自民间的知识分子自然较能具备代表社会良心的资格。

近百余年来，中国知识分子的独特传统不但没有失去它旧日的光彩，而且还焕发了新的光辉。中国近代史上一连串的

“明道救世”的大运动都是以知识分子为领导主体的。无论是戊戌政变、辛亥革命、五四运动、国民革命，其领导人物主要都是来自知识阶层。从上面所分析的中国历史背景来看，这是丝毫不足为异的。知识分子有几个重要的特性最值得注意。第一是他比较具有全面的眼光，因此能够敏锐地察觉到整个社会在一定历史阶段中的动向和需要。第二是作为基本精神价值的维护者，他比较富于使命感和正义感，因此具有批判和抗议的精神。第三是他比较能够超越一己的阶级利害，因此而发展出一种牺牲小我的精神。马克思和恩格斯现在已被尊奉为“无产阶级革命导师”，但是他们并不来自无产阶级；他们的真正社会成分正是知识分子。也许有人会问，马、恩两人是西方经过“俗世化”以后所产生的近代型的知识分子，怎么可以与中国传统型的知识分子相提并论呢？事实上，本文已经说明，由于思想和社会背景不同，中国知识分子的传统从来便是“人间性”的，西方的范畴在此根本不能适用。我并不是说，西方文化的挑战对中国近代的知识分子完全没有影响。西方文化（包括马克思主义）的冲击使中国知识分子获得了重大的思想解放是一件无可否认的事实。“五四”以来，中国知识分子已不再把传统的名教纲常看作天经地义了。但是这种影响仅限于思想信仰的内容方面，中国知识分子的性格并没有发生革命性的变化。

本文的分析到现在为止都在强调中国知识分子传统的优越的一面。但是我并无意为这个传统涂脂抹粉。现在我便要进一步指出现代中国知识分子的严重缺点的所在。在我看来，

在这些缺点未能克服之前，中国知识分子是无法获得新生的。

中国知识分子在性格上所表现的一个最大的缺点是由传统的政治权威造成的，特别是明清以来的专制政治。传统的知识分子虽然持"道"与"势"相抗，但是中国的"道"是无形式、无组织的，不像基督教或伊斯兰教那样可以通过有组织的教会和政治权威公然抗衡。除了极少数以外，大多数的中国知识分子都经不起政治权威的巨大压力。另一方面，政治权威对于所谓"道"也自有种种巧妙的运用。吕坤虽然可以说"势者，帝王之权；理者，圣人之权"，但实际上帝王却从来不甘于仅以"势"自居，他同时也要独占"道"和"理"的。所以帝王必须兼有"圣人"的美名。"作之君、作之师"在中国政治史上本是一个古老的传统。在这种专制传统的长期压迫之下，多数知识分子不但逐渐丧失了自信和自尊，而且同时还滋长了一种自疑和自罪的潜意识。这在过去是叫做"臣罪当诛，天王圣明"；我们今天则可以称之为"知识分子的原罪意识"。这种原罪意识仍深藏在近代中国知识分子的心底。

中国有一个强固的道德传统。但是和西方文化相对照，为知识而知识、为真理而真理的精神却终嫌不足。中国人对知识的看法过于偏重在实用方面，因此知识本身在中国文化系统中并未构成一独立自足的领域。这一点自然也影响到知识分子的独立精神。知识和道德之间必须取得平衡，这在今天已是有识之士所共同承认的。但在知识领域内，真理的检定自有客观的准则，绝不能为道德规范所取代。这也是不容争辩的。而且知识是道德的一个可靠的保证。关于这一点，中国的朱熹和

戴震早已讲得十分明白。道德如果没有知识的支持是会发生种种流弊的，尤其容易沦为政治权威的工具。明清专制政治下的名教纲常便是最有力的证明。何况为知识而知识的求真态度，其本身便是道德精神的一种最高表现呢！政治权威侵犯知识领域是现代文化所绝对不能容忍的。希特勒时代有所谓“德国的物理学”，这是对人类的智慧和理性的一种最大侮辱。中国知识分子由于知识传统比较薄弱，往往难以抵抗政治权威对学术的干扰。这在人文学科的研究方面表现得尤其严重。知识分子若不能守住这一道最后防线，用中国传统的说法便是“曲学阿世”；用西方的术语说，则是以“自弃”(commitment)代替“思考”(thinking)。以“自弃”代替“思考”，正如波兰哲学家柯拉考斯基(Leszek Kolakowski)所说的，是知识分子的背叛行为。

现代化的社会是一个知识愈来愈重要的社会，也是一个权威日趋多元化的社会。在这样的社会中，政治权威的功用，势必一天一天地萎缩，相反地，知识分子的队伍则将一天一天地扩大。这种一升一降的形势无疑为中国知识分子的未来发展提供了前所未有的有利的条件。中国传统社会并没有中产阶级，知识阶层是防范政治权力无限泛滥的唯一压力集团。他们的防范努力虽然不算成功，但是毕竟多少发生了一些消极的抗腐作用。知识分子是保卫文化价值的人，他们所争者在社会的合理与公平，不在实际的统治权力。但是尽管客观的形势有利于中国知识分子承担其“社会良心”的使命，在主观方面他们仍然要通过种种艰难的奋斗才有可能克服传统性格的限

制，使自己真正转化为现代的知识分子。闯过了这一关，前面便是中国知识分子的创世纪！

韦伯观点与“儒家伦理”序说

最近几年来，中外学人因为注意到东亚经济发展的特殊现象，重新对韦伯的“新教伦理”问题发生了深刻的兴趣。日本、台湾、南韩、新加坡、香港等地都在现代企业精神方面有突出的表现。因此有人提出了东方的“儒家伦理”是否有助于资本主义发展的问题。

这个问题的提出对于韦伯的原始理论而言具有两方面的意义：一是继承与引申，一是批判与驳正。韦伯认为现代西方资本主义的精神可以在加尔文教派的神学思想中找到某些根据。韦伯特别以英国清教徒为例来建立他的论点。这便给现代资本主义的兴起增加了一项文化的解释，今天企

图在儒家伦理和东亚经济发展之间寻求因果关系的学人正是继承并引申了韦伯的历史假设。

但是另一方面，根据韦伯的原始理论，西方近代资本主义的发展只和清教伦理有关。不但正统的天主教与工商业的精神背道而驰，甚至新教的路德派也仍然在经济问题上保持着传统的偏见。至于东方的宗教，如中国的儒、道两家，则与现代资本主义的精神更是格格不入了。从这一角度来看，今天西方若干学人企图在儒家伦理中寻找东亚经济发展的精神因子显然又是对韦伯的说法有所批判与驳正，今天上距韦伯理论的正式提出已八十年之久，西方人对东方文化(特别是日本和中国)已远非韦伯当年所能及。韦伯对文化的比较研究乃采取"观其大略"、"识其大体"的途径(此即所谓"ideal type")，但是他的结论还是建筑在经验知识的基础之上。经验知识扩大了、进步了，旧的论点自然不能不受到修正甚至完全抛弃。所以现代学人对韦伯的驳正并不违背韦伯的基本精神。如果韦伯活在今天，他自己也必然会根据新的经验知识来重新调整他的理论的。

以今天的历史知识的水平来衡量，韦伯在《中国宗教》一书中关于儒家、道家的理解可以说基本上是错误的和片面的，尽管他从比较文化史的观点所获得的某些观察仍不失其启发性。韦伯所根据的儒道经典不出《论语》、《孟子》、《老子》等少数译本；他的中国史的知识也大体限于《通鉴知言》的法译本以及早期传教士与汉学家的作品。因此他不但不辨儒、道两家有先秦与后世之异，更不知中国思想也有上层经典著作与下

层通俗观念之别。所以现在便有人(如 Peter L. Berger)以为影响东方人经济行为的“宗教伦理”可能出于通俗思想的层次。这一推测至少比韦伯向前跨出了一步。

韦伯的理论及其所引起的许多争论,近来中国学人已多有论述,出处一概从略。不过我首先愿意讲一点,即新教伦理与资本主义精神之间究竟存在着何种关系,甚至是不是一定有关系,即使在西方史学界也还不能说已获得一致的定论。至于这一假设究竟能不能适用于东亚,特别是日本和中国,在今天更是一个未决的问题。一般而论,现代学人对韦伯的理论依然保持着相当高度的兴趣。这一事实至少说明,韦伯提出的问题还是有其意义的。

但是到现在为止,我所看到关于儒家伦理和华人地区经济发展的讨论,依然是一些推测之辞。关于日本方面,就我所知,贝拉(Robert Bellah)的《德川宗教》(Toktugawa Religion)是依然以经验知识为基础的社会学专著。无论是接受或否定韦伯的理论,我们最后还不能不诉诸经验性的证据,而不宜长期停留在理论争辩的阶段。所以我们现在已面临一个新的阶段,即历史学家和社会学家必须根据经验事实来重新建构问题,以进行各种专题的研究。

我说“重新建构问题”,其涵义是仍然暂定韦伯的中心理论还有某些普遍的启发,但不必拘执于他关于新教伦理所提出的种种具体的问题。理由很简单,不但中西文化之间具有基本性质的差异,而且西方自宗教革命以来的历史经验和中国明清以来的历史经验尤其不能相提并论。如果我们把韦伯的

原始理论看作一套绝对性的教条，因而认定其中每一个构成环节——如上帝选民的前定论(predestination)及由此而产生的心理紧张之类——都是资本主义所不可或缺的精神因子，那么这个问题便根本不可能发生在任何其他文化系统上面。事实上我们都知道，加尔文教派的上帝观和社会观都是独一无二并且自成一系的。所以只有略其枝节，韦伯的理论才有可能在中国思想史和社会史的研究上发生某种程度的关联。

如果我们要在中国史的研究上提出韦伯式的问题，我们的提法便必须根据中国独特的历史经验而另行设计。因此像"西方现代式的资本主义为什么在中国史上迟迟不能出现"?或"儒家伦理对于今天资本主义在东亚的发展究竟是一种助力还是一种障碍"?这一类的问题都是不太恰当的，这样的问题多少是建立在一个未经检验的假定之上，即西方现代式的资本主义是每一个社会所必经的历史阶段。

过去三十多年来，中国大陆的史学界曾广泛地开展了"资本主义萌芽问题"的讨论。但是这一讨论虽然产生了数不清的论文和专著，却始终没有获得任何普遍接受的结论，唯一的副收获是发掘出不少以前未受注意的有关明清工商业发展的史料。大陆史学界在这次讨论中之所以劳而无功正是由于误认西方式的现代资本主义的出现是历史的必然，把西方的特殊的历史经验当作人类社会绝对的普遍规律。

"资本主义"有种种不同的涵义。如果我们把它理解为一般的商业资本主义，那么无论是在古代中国、印度或巴比伦，它都早已出现了。但是韦伯所特指的是现代欧洲和美洲所发

展出来的工业资本主义。“新教伦理”正是为这一特殊形态的资本主义提供了精神上的支持。这一点韦伯在他的原著中(见“The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”页 52 及注 6)交代得非常清楚。依据他的理论,新教伦理只是这一特殊资本主义的精神层面的必需条件,既非充足条件,更非唯一的根据。而且这一精神因子之发挥作用也仅仅限于现代资本主义刚刚兴起的那个阶段。等到资本主义经济所带来的巨大利益已为人人所共知时,宗教的动机便退居无足轻重的地位了(参看韦伯原著页 70 所论)。

稍后英国经济史家陶奈(R·H·Tawney)出版了《宗教与资本主义的兴起》(Religion and the Rise of capitalism)一部名著,其书大体以韦伯的理论为出发点,但在细节方面也颇有修正。特别值得注意的是,陶奈在一条长注中曾着重地指出,16 和 17 世纪荷兰和英国的资本主义的发展,其最重要的因素不是宗教而是经济活动,尤其是美洲的发现(见 1937 年版第四章,注 32,页 311—313)。但是美洲的发现在人类历史上只能出现一次,这就更不是西方以外的社会所必经的历史阶段了。

此外如科学和技术的背景也是现代资本主义的重要凭藉。这又与西方文化对待自然的基本态度和观点有关,其远源甚至可以上溯至古代希腊。

以上的简略分析是要说明现代西方资本主义的兴起具有非常复杂的历史背景,其中有偶然的因素,也有必然的因素。但无论是偶然还是必然,都是内在于西方文化而成立的。迄今为止,我们还没有在中国史上找到这些特殊因素的明显痕迹。

如果西方的力量没有东来，依照中国社会原有的发展趋势来看，我们并没有充足的理由可以断定这种特殊形态的资本主义已经或即将在中国“萌芽”。

资本主义今天在东亚地区的发展显然是直接从西方移植过来的，根据上述韦伯之说，东亚商人只要有强烈的经济动机，便自然会走上西方企业经营的道路，宗教动机在此是无足轻重的。因此，我们决不能机械地套用韦伯的理论，贸然提出儒家伦理与东亚近几十年资本主义的兴起有什么关系这样的问题了。因为严格地说这个问题根本是不存在的。我们真正要追问的是下面这一系列的问题：西方资本主义在东亚移植的成功，除了一般经济的和制度的背景之外，还有没有文化的因素？如果答案是肯定的，那么这个文化因素是不是即可归结到儒家伦理？如果这一答案又是肯定的，那么究竟儒家伦理中的哪些具体的成份与现代的经济发展有彼此配合、互相诱发的功用？中国的宗教状态与西方截然不同，一般人对儒、释、道三教往往兼容并包，而三教之间也互相影响，不象西方宗教（包括同一教内之各派）那样壁垒分明，并要求教徒毫无保留的全部信奉。在这种情形下，所谓“儒家伦理”又是不是纯粹地出于儒家？佛教与道教在所谓“儒家伦理”的形成过程中有没有发生过作用？其作用又属何种性质？依韦伯之说，西方清教徒在彼世与此世之间，内心感到无比的紧张与焦虑。但这是“外在超越”型的西方文化所特有的心理状态。中国文化则属于“内在超越”的一型，其此世与彼世之间的关系与西方大异。（关于“外在超越”和“内在超越”的分别，请参看我的《从价值

系统看中国文化的现代意义》)韦伯认为中国人专重“和谐”，似乎没有什么紧张与焦虑，显然是受了“外在超越”观点的限制。以当时西方对中国文化的认识而言，韦伯是不太可能克服这一限制的。因此，他误以为中国人生活在一个世界之中，而看不见中国人是处在“不即不离”的两个世界之间的(这一限制今天仍为李约瑟所继承)。中国人既同样有两个世界(用王阳明的话说，即“不离日用常行外，直造先天未画前”)，那么他们的内心中存不存在着紧张和焦虑？这种紧张和焦虑又表现为何种方式？

以上我仅就一时思虑所及，提出了一连串有关中国传统伦理的韦伯式(Weberian)的问题(这一类的问题当然还可以续有增添)。这些问题都不是容易获得确定的解答的。在这些问题仍然悬而未决的今天，我们不能轻率地对儒家伦理与东亚经济发展之间的关系下任何断语。

如果用常识的语言来简化上面这些问题，我们也可以总括成以下一点，即三十多年来东亚华人社会究竟凭藉着哪些精神传统才能成功地把资本主义移植了过来？这是我们所要追寻的最原始、同时也是最基本的问题。至于资本主义在东亚所表现的形态是否与西方不同？如有不同，其原因又何在？这些问题都必须在上述的基本问题初步澄清之后才能找到解答的线索。

从历史的角度来看，在我们对三十多年来东亚经济发展的文化基础进行系统的研究之前，我们最好能先对中国传统的商业发展和商人伦理有一个大体的认识。换言之，我们必须

先弄清本土的商业传统，然后才能进一步讨论西方影响下的现代转化。

上文已指出，大陆史学界曾为“资本主义萌芽问题”发掘了不少有关中国商业发展的资料。这些资料虽不能解答大陆史学界提出的问题（因为他们所提出的问题是不恰当的），但却颇有助于我们的研究工作。此外日本学者也先后研究过明清时代的中国商人，其中且有人偶然触及韦伯式的问题，不过由于研究的焦点不同，未加深究。但中日这些大量的专题讨论已为今后“儒家伦理”的研究提供了一些重要的线索。我个人相信，如果我们根据新的概念建构，全面地掌握有关史料，继续不断地追寻下去，“儒家伦理”这一富有意义的历史命题终有获得彻底澄清的一天。

中国近世宗教伦理与商人精神

(一)序 论

韦伯在今天西方的社会科学界和史学界中显然是处于中心的位置。在近代西方哲学史上，哲学家中有人向康德立异，也有人和他同调，但决没有人能够完全不理会他的学说①。今天韦伯的情况便和康德十分相似。研究现代东亚社会和历史变迁的人则特别注重韦伯的《中国宗教》(The Religion of China)和《新教伦理与资本主义的精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism 以下简称《新教伦理》)两部著

① Robert Paul Wolff ed., Kant, A Collecion of Critical Essays Doubleday Anchor Books, 1967"Introduction", P. 1.

作。后一部书虽纯以西方的历史为对象，但其结论仍对东亚史的研究有反照的作用。韦伯关于西方资本主义的兴起的解释涵蕴着一种理论的力量，可以从反面说明东亚——尤其是中国——何以没有发展出资本主义的经济形态。

但是近二三十年来，主要由于东亚地区（包括日本、台湾、香港、南韩、新加坡）经济成长的特殊经验，不少社会学家和经济学家开始注意到儒家伦理的积极功用。他们觉得韦伯对于儒家思想所持的否定看法也许有修正的必要。因此儒家——或者更广义地说，中国文化——是否曾对东亚的经济发展发生了积极的推动作用，目前已引起海内外中国学术界的注意了[①]。

中国为什么没有发展出资本主义？这可以说是近几十年来世界史学界所共同关注的一个中心问题。从欧、美、日本到中国，我们都可以在历史论著和学报中找得到有关这一问题的大量的专题研究。但是对于这个共同关注的问题，史学界寻求答案的方式显然可以分为两个主要流派：第一派从理论上断定资本主义必然会在中国史上出现，并且实际上已经萌芽。不过由于为种种特殊因素所阻，未能充分成长而已。第二派则并不预断资本主义是中国社会发展的必经阶段，而是从事实

① 见金耀基《儒家伦理与经济发展：韦伯学说的重探》，收入《金耀基社会文选》（台北，幼狮文化事业公司，1985年）；于宗先《中国文化对台湾经济成长的影响》，刊在于宗先、刘克智、林聪标主编《台湾与香港的经济发展》（台北中央研究院经济研究所，1985年5月再版）。这两篇文章都讨论到现代西方学人如 Harold Kahn，Rober Bellah，Peter L. Berger 等人关于东亚经济与宗教伦理的看法，可供参考。

出发，探讨传统中国为什么产生不出西方式的现代资本主义。第一派所持的自然是马克思主义的观点。根据这个观点、历史五阶段论是适用于一切人类社会的普遍规律，中国当然不可能成为例外。50 年代以来中国大陆上关于"资本主义萌芽问题"的无数讨论都是这一历史观点的产物。第二派的史学家并不完全根据韦伯的理论，却都直接或间接地受了韦伯的一些影响。因此我们不妨说他们代表"韦伯式的"(Weberian)观点。在西方和日本研究这个问题的史学家大致都可归之于这一派。

在更进一步地分析这两派的异同之前，我们有必要略略交代一下韦伯观点和马克思主义的关系。《新教伦理》这篇专论是否如柏森思(Talcott Parsons)所说，乃为驳斥马克思的唯物史观而作?[1]这是一个颇有争论的问题。在 19 世纪 90 年代的德国史学界，加尔文教派与资本主义之间的关系本是一个讨论得非常热烈的题目。韦伯的研究正是闻风而起并有特殊突破的一个范例[2]。不仅如此，恩格斯在 1892 年为他的《社会主义从空想到科学》一书英文版所写的导论中，也明白地指出，加尔文的信条是适合新兴资产阶级需要的一种最大胆的主张。其"选民前定论"(predestination)的意义便在于说明：在

① Talcott Parsons,"Capitalism in Recent German Literature, II Max Weber", Journal of Political Economy (vol. 37, 1929), P. 40.

② Guenther Roth, "Introduction" in Guenther Roth and Claus Wittich 主编. Max Weber, Economy and Society (University of California Press, 1978), Vol. 1, LXXII-LXXIII; LXXVI-LXXVIII.

竞争的商业世界中，一个人的成功或失败往往不系于他的活动和聪明，而系于他所无法控制的外在情况[①]。

这样看来，韦伯《新教伦理》一书似不能理解为专驳马克思主义的史观而作。但是往深一层看，这篇专题研究又确是和唯物史观针锋相对的。韦伯基本上是反对唯物史观的。就与本文有关的部分而言，我们可以举出以下几个论点：第一，韦伯不同意任何历史单因说，因此他也不能同情经济决定论。第二，他不取社会进化论，而马克思主义的历史观正是社会进化论的一种最严格的表现方式。韦伯并不相信历史上有什么必然的发展阶段，当然更不能接受唯物史观的五阶段论了。第三，唯物史观基本上以上层的政治、文化结构是由下层的经济基础所决定的。韦伯则坚持同样的下层基础可以有不同的上层建筑。不但如此，他显然认定文化因素——如思想——也可以推动经济形态的改变。这正是《新教伦理》一书的主旨所在。上引恩格斯关于加尔文信条的论断仍以"选民前定论"是资本主义竞争的一种"表现"(expression)，这和韦伯以"前定论"有推动资本主义发展之功是大有距离的。无论马克思主义者后来怎样企图赋予思想以主动的功能，他们都绝不可能承认思想在历史发展中的作用可以达到如《新教伦理》所强调的程

---

① Friedrich Engels"Introduction"to《Socialism Utopian and Scientific in Marx and Engels on Religion》(New York:Schocken,1964)pp. 300—301.

度[1]。从这一点说，《新教伦理》事实上确是对唯物史观的一种有力的反驳。

但是一旦把马克思或韦伯的观点应用到中国史的研究上面，我们立刻便遭遇到一些几乎是无法克服的困难。马克思关于资本主义发生的论断是完全根据西欧的历史经验而得来的。他的五阶段论也只是西欧社会经济史的一个总结。他把古代亚洲的社会经济形态含混地称之为"亚细亚生产方式"，正是要使它和希腊、罗马的奴隶社会区别开来。总之，马克思本人从来没有说过，他的唯物史观是"放之四海而皆准"的。1877 年他在《答米开洛夫斯基书》(Reply to Mikhailovsky)中特别强烈地反对有人把他关于西欧资本主义发生的研究套用在俄国史的上面。他毫不迟疑地指出，他的研究决不能变成一般性的"历史哲学的理论"("historic-philosophic theory")，更不能推广为每一个民族所必经的历史道路。他最后强调，在不同的社会中，即使表面上十分相似的事件，由于历史的处境相异，也会导致截然不同结果。每一个社会的历史进化的形式都必须分别地加以研究，然后再互相比较，庶几可获得一种共同的理解线索。但是世界上决没有某种一般性的"历史哲学的理论"可以成为开启一切历史研究之门的"总键"("master key")。因为任何"一般性的历史理论"都是以超越历史经验为

① Guenther Roth, "The Historical Relationship to Maxism", in Reinhard Bendix and Guenther Roth, Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber, (University of California Press, 1971) esp. pp. 239—246.

其最主要的特色的①。马克思晚年之所以特别声明他“不是一个马克思主义者”，正是痛感于他的信徒把他的研究结果过度地推广了②。

如果我们尊重马克思本人的看法，那么今天马克思主义史学家企图在中国史上寻找“资本主义萌芽”的种种努力便是完全没有理论根据的。马克思的历史著作为现代的史学研究提供了重要的新观点和新方法，因而具有深刻的启示性，这已是史学界所久已公认的事实。但他似乎没有说过，中国传统社会必然会发展出西方式的现代资本主义。

据韦伯的说法，如果“资本主义”一词的意义是指私人获得的资本用之于交换经济中以谋取利润，那么不但西方古代和中古，甚至古代东方各国都早已发展了资本主义的经济③。根据这个定义，当然中国从战国以来也已有“资本主义”了。这相当于我们通常所说的“商业资本主义”(commercial capitalism)。但是西方近代工业革命以后所出现的资本主义则是一种特殊的历史经验，是由许多个别历史因素的特殊组合而造成的。这样的资本主义在整个人类历史上只有一个例子，而且也只能发生一次。关于这一点，我已在另一篇文字中有所说

---

① Karl Marx, "Reply to Mikhailovsky", in L. Feuer 所编 K. Marx and F. Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy (New York, 1959), pp. 440f.

② Isaiah Berlin, Karl Marx Fourth Edition (Oxford University Press, 1978), p. 197.

③ Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Talcott Parsons Translated (London: Allen & Unwin, 1930), pp. 19—20; Roth, "Introduction" in Weber's Economy and Society, LIII-LIV.

明，此处不再重复[①]。

韦伯《新教伦理》的特殊贡献在于指出：西方近代资本主义的兴起，除了经济本身的因素之外，还有一层文化的背景，此即所谓“新教伦理”，他也称之为“入世苦行”(inner-worldly asceticism)。他认为加尔文派的“入世苦行”特别有助于资本主义的兴起。所以他的《新教伦理》主要是以此派影响所及的区域为研究的对象，如荷兰、英国、及北美的新英格兰等地。他特别征引了佛兰克林(Benjamin Franklin)的许多话来说明“资本主义的精神”。这一精神中包括了勤、俭、诚实、有信用等等美德。但更重要的是人的一生必须不断地以钱生钱，而且人生便是以赚钱为目的；不过赚钱既不是为了个人的享受，也不是为了满足任何其他世俗的愿望。换句话说，赚钱已成为人的“天职”或中国人所谓“义之所在”(calling)。韦伯也形容这种特殊的精神是“超越而又绝对非理性的”(transcendental and absolutely irrational)。但更奇妙的则是在这种精神的支配之下，人必须用一切最理性的方法来实现这一“非理性的”目的。据韦伯的研究，加尔文的教义便是这一精神的来源。以新英格兰为例，由于这一精神的出现是先于资本主义的秩序的建立，因此它决不如历史唯物论者所说，乃是经济情况的反映或上层建筑。相反地，它是资本主义的兴起的一个重要原因[②]。

韦伯《新教伦理》的主旨虽在阐明西欧和北美资本主义兴

① 见余英时《韦伯观点与“儒家伦理”序说》，《中国时报》“人间”副刊，1985年6月19日。

② Protestant Ethic, pp. 55—56.

起的文化背景，但他在此书中仍不忘其比较社会学和比较历史学的观点。所以，他认为一般意义的资本主义虽存在于中国、印度、巴比伦、西方古代和中古，但像上面所刻划的那种独特的“资本主义的精神”则起源于近代西方的新教地区。今天主张儒家伦理与现代东亚经济发展有关的学者因此便不免碰到一个理论上的困难：即使我们能证实这两者之间的因果关系，我们仍不足以推翻韦伯的原有理论，因为无论是日本、台湾、香港、南朝鲜或新加坡的经济发展，其资本主义的经营方式都是从西方移植过来的，而非发源于本土。

韦伯关于新教伦理的研究与马克思派的唯物史观不同，它自始即不成其为一套“放之四海而皆准”的历史理论，因此也就不可能原封不动地套用在中国史上面。但韦伯的《新教伦理》一书却又和马克思本人的史学著作一样，其中含有新观点和新方法，足以启发非西方社会的历史研究。首先，针对着唯物史观的经济决定论而言，韦伯认为思想意识也同样会在历史的实际进程中发生推动的作用。但是他又绝对不是一个“历史唯心论者”，认为近代西方的资本主义纯粹是宗教改革(Reformation)的产物。他所要追寻的只是宗教观念在资本主义精神的形成和扩展的全部过程中究竟曾起过何种作用。大体说来，他认定资本主义的兴起可以归之于三个互相独立的历史因素，即经济基础、社会政治组织、和当时占主导地位的宗教思想。西方近代资本主义的兴起必须在这三者之间的交互影响中求之，虽然《新教伦理》一书仅限于思想背景的分析。这一历史多因论的观点比唯物史观的单因论要复杂得多，其结论

自然也不是三言两语所能概括得尽的①。此外，他的"入世苦行"说也蕴涵着一个带有普遍性的历史论点，即在一个社会从"出世的"性格转向"入世的"性格之际，其经济形态往往会发生重要的变化。这便是西方学人常常谈到的西方近代"俗世化"(secularization)的问题。西方以外的社会(如中国)也有在不同的程度上经过类似的历史阶段的，因此这个问题可以说是带有普遍性的。但是由于程度上毕竟各有不同，因此史学家又不能用西方的经验机械地套用在其他社会的历史过程之上。例如加尔文教派的"前定论"是一个独一无二的宗教怪论，我们决不可能在其他文化中找到同样的东西。如果我们要运用韦伯的观点研究中国史，我们最多只能追问：在中国的宗教道德传统中有没有一种思想或观念，其作用与"前定论"有相当的地方，然而又有根本的差异?这是韦伯观点的启示性之所在。所以分析到最后，我们只能提出一般性的"韦伯式的"问题，但无法亦步亦趋地按照韦伯的原有论著的实际内容来研究中国历史的演变。因为一涉及实际内容，韦伯的个案研究便变成基本上和中国史不相干了。……②

本文分为上、中、下三篇：上篇，中国宗教的入世转向。这一部分主要是研究中唐以来的新禅宗和宋以后的新道教。中篇，儒家伦理的新发展。这一部分着重讨论新儒家和新禅宗的关系，以及从程、朱到陆、王的发展。下篇，中国商人的精神。这

① Protestan Ethic, pp. 91—92，并可参看 Talcott Parsons, The Structure of Social Action (The Free Press, 1949)第二部第十五章论 Weber 及思想的功用。

② 此处有删节。

一部分大致以 16 至 18 世纪为时代断限。但研究的重点不是商业发展的本身，而是商人和传统宗教伦理，特别是新儒家的关系。这三个部分虽是互相涵摄、彼此呼应的，但各篇也各有其独立性。

我们想追问的是：在西方资本主义未进入中国之前，传统宗教伦理对于本土自发的商业活动究竟有没有什么影响？如果有影响，其具体的内容又是什么？读者当不难看出，我所提的正是所谓“韦伯式”的问题。但在试图解答问题时，我则尽量要求让中国史料自己说话。这样也许可以避免一种常见的毛病，即用某种西方的理论模式强套在中国史的身上。所以我的问题虽属于“韦伯式”，我的具体答案却和韦伯的《中国宗教》一书的论断大相径庭。

（二）上　篇

中国宗教的入世转向

宗教有它超越的一面，也有它涉世的一面。这便是传统宗教语言所说的“彼世”与“此世”之分。超越的彼世是否永恒不变、历久弥新？这恐怕永远是一个“见仁见智”而得不到最后答案的问题。但宗教终不能不与“此世”相交涉，而“此世”则不断地在流变之中。从宗教与“此世”之间的关涉着眼，我们当然可以讨论宗教的历史演进问题。

韦伯重视西方的宗教革命，特别是加尔文派的教义，因为他显然认定这是西方近代精神的开端。依照他关于“传统”和

“近代”的两分法：中国与西方的分别即是前者仍属传统社会，而后者则已进入近代阶段。工业资本主义、科学和技术便是西方近代精神的最中心、最具体的表现，而这些恰恰是中国所缺少的。他在《中国宗教》一书中曾把儒家和清教派作了一番较为详细的对比。在这一对比之中，儒家和清教派几乎显得处处相反①。限于当时西方“汉学”的水平，韦伯关于儒家的论断在今天看来大部分都是成问题的。但在这一点上我们对他必须从宽发落。不过我们由此可以看出，在他的理解中，中国史从来没有经过一个相当于西方宗教革命的阶段。今天宗教社会学家的看法已有基本的改变。例如贝拉(Robert N. Bellah)论“近代早期的宗教”(“early modern religion”)便承认伊斯兰教、佛教、道教、儒学等都虽发生过类似西方新教那样的改革运动，不过比不上西方宗教改革那样彻底和持续发展而已②。

如果我们以西方的宗教革命作为衡量尺度，中国不但曾发生过同类的运动，而且其时代远较西方为早。宗教改革的基本方向是所谓从“出世”到“入世”，也就是从舍弃“此世”变为肯定“此世”。其中一个重要观念即个人与上帝直接相通，不再接受中古等级森严的教会从中把持，这便是马丁·路德“唯恃信仰，始可得救”(“salvation by faith alone”)之说。与此相随而

---

① Max Weber, The Religion of China, Confucianism and Taoism, (The Free Press, 1951)第八章结论部分关于儒家和清教的比较。

② Robert N. Bellah “Religious Evolution”, William A. Lessa & Evon Z. Vogt eds. Reader in Comparative Religion (New York; Harper & Row, Second Edition), 1965. pp. 82—84.

来的还有一种自由解释《圣经》的风气，即重视《圣经》的真精神而鄙薄文字训诂。这一风气也是由路德开端的。韦伯从比较社会学的观点出发，自然特别强调加尔文派的社会经济伦理及其所产生的巨大影响。因为和后起的加尔文派相对照，路德的经济伦理和社会思想的确是远为传统而保守；他的政治观念更带有浓厚的权威主义的倾向。但是路德派开风气之功毕竟不容尽没。例如"天职"的观念便是由路德以德文译《圣经》而首先使用的①。而且即使在经济伦理一方面，路德派也还是有积极的贡献的。路德派的废止乞讨、鼓励大众劳动，及其宗教个人主义都曾有助于经济生活的发展。一般而言，路德派教区内的人民也是比较更能吃苦耐劳的②。从比较历史的观点讨论中国史上的宗教转向，我们并没有必要严守韦伯的分野，把西方的新教伦理局限于加尔文一派之内。理由很简单：我们的主旨是追溯中国宗教伦理的俗世化对商人精神的可能的影响，而韦伯所研究的则是西方近代资本主义精神的宗教来源。这种资本主义，我们已说过，是西方所独有的。到现在为止，我们还没有充足的证据相信资本主义是中国历史

---

① 见 Pretestant Ethic，pp. 79—81。读者如欲对于"天职"观念作更进一步的了解，则当参看第三章注一到注六的详细考证，第 204—213 页。关于"天职"观念在基督教思想史上的转变，可参看 Troeltsch，The Social Teaching of the Christian Churches (London：Allen & Unwin，1931)，Vol. 2，pp. 609—612。但韦伯对于"天职"观念的解释也不是人人都接受的。可看 Kurt Samuelsson，Religion and Economic Action (New York：Basic Books，1961)，pp. 43—47。

② 此书由瑞典文译成英文，是对韦伯理论的一部有系统的反驳。Troeltsch，前引书，第 572—573 页。

上一个必经的阶段。我们所追问的是一个"韦伯式的"问题，但是我们毋须乎把韦伯原来的问题搬到中国史研究上面。

今天的社会学家、经济学家在讨论东亚经济发展的文化因素时，往往只注意到儒家伦理。这是很自然的想法，因为至少在表面上看，儒家伦理在这些地区的日常生活中是占有主导地位的。但是从历史上观察，中国宗教伦理的转向则从佛教开始。而且正如陈寅恪所说的，"自晋至今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈，然稽之旧史之事实，验以今世之人情，则三教之说，要为不易之论。"[①] 因此我们讨论这一问题便不能不同时涉及三教伦理的新发展。

1. 新禅宗

原始的印度佛教本是一种极端出世型的宗教，把"此世"看成绝对负面而予以舍弃。这一性格本来和中国人的强烈入世心理是格格不入的。中国思想自先秦以来即具有明显的"人间性"倾向。[②] 中国古代思想中虽也早有超越的理想世界（即"彼世"）和现实的世界（即"此世"）的分化，但这两个世界之间是一种不即不离的关系，并不象在其他文化（如希腊、以色列、印度）中那样形成了鲜明的对照。这是中国思想的重要特征之一。道家早有"方内"、"方外"之别，但其后的神仙观念仍从先秦"绝世离俗"的性格逐渐转变为秦汉以后的"一人成仙，鸡犬

① 陈寅恪《金明馆丛稿》二编（上海古籍出版社，1980年），页251。

② 关于中国思想的"人间性"问题，参看余英时《中国知识阶层史论》（台北：联经，1980年），页54—57。

升天"，甚至甘愿留在人间的"地仙"①。

但是魏晋以来中国大乱，"此世"越来越不足留恋，佛教终于乘虚而入，不但征服了中国的上层思想界，而且也逐渐主宰了中国的民间文化。据我们目前所知，佛教最迟在两汉之际已传入中国，其所以必待魏晋以后始发生重大的影响，当然与中国当时的社会变动有密切的关系。一个极端出世型的宗教最后竟能和一个人间性的文化传统打成一片，其间自不免要经过一个长期的复杂的转化过程；不但中国文化本身必然因新成份的掺入而发生变化，佛教教义也不能不有相当基本的改变以求得在新环境中的成长与发展。限于篇幅，本文不能讨论这一历史过程。②

大体说来，自魏晋至隋唐这七、八百年，佛教（还有道教）的出世精神在中国文化中是占有主导地位的。儒家虽始终未失其入世的性格，但它的功用已大为削减，仅限于实际政治和贵族的门第礼法方面。以人生最后的精神归宿而言，这一时期的中国人往往不归于释，即归于道。但在这几百年中，中国社会在剧烈地起着变化，佛教本身也不断地在变化中。唐代中国

① 中国的"此世"与"彼世"是不即不离的关系，故可称之为"内在超越"（"immanent transcendence"），详见余英时《从价值系统看中国文化的现代意义》（台北时报出版公司，1984年）。关于秦汉道教神仙思想的人间倾向，可看 Ying-shih Yu，"Life and Immortality in the Mind of Han china"，Harvard Journal of Asiatic Studies，Vol. 25，1964—1965。

② 关于佛教中国化的长期历史过程，有一部深入浅出的著作可供参考，即 Kenneth K. S. Ch'en The Chinese Trans for mation of Buddhism（Princeton University Pres，1973）。

佛教的变化，从社会史的观点看，其最重要的一点便是从出世转向入世。惠能(638—713)所创立的新禅宗在这一发展上尤其具有突破性或革命性的成就。有人称他为中国的马丁·路德是不无理由的。[①] 惠能立教一向被说成“直指本心”、“不立文字”。后世通行本《坛经·机缘品》纪录他的话尚有“字即不识，义即请问”、“诸佛妙理，非关文字”等语。[②] 有关惠能生平的传说和《坛经》的流传当然都有不少问题。不过大体上说，他纵使识字，其教育程度也不会太高。而《坛经》虽经后人窜改和增饰，我们现在仍可以敦煌本来代表他的思想。敦煌写本《坛经》第三十一节说：

> 三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有。不能自悟，须得善知识示道见性；若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱，无有是处。识自心内善知识，即得解脱。[③]

---

① 钱穆《再论禅宗与理学》，收入《中国学术思想史论丛》第四册(台北，东大图书公司，1978)，页232。

② 惠能是否“不识字”，很难断定，因为他的传记中颇多宗教神话的成份。宇井伯寿在《禅宗史研究》第二(东京，岩波书店，1941)第二章“六祖慧能传”中曾详细比较一切有关传记。他认为惠能在青年时代卖柴养母之暇，早已读过各种佛教经典，所以才有后来的“顿悟”(页188—9)。最近印顺在《中国禅宗史》(台北，1971年)中暗驳宇井之说，认为这是因为惠能是“利根”，而且不识字通佛法并非不可能(页191—3)。这个问题不容易获得真正的解决。不过惠能教育程度不会太高，大概是事实。

③ 本文所根据的敦煌本《坛经》是郭朋的《坛经校释》(北京，中华书局，1983)。

可见惠能确是主张"直指本心"的。但是"不立文字"之说则似乎有问题。《坛经》第四十六节说：

> 谤法：直言"不用文字"。既言"不用文字"，人不合言语；言语即是文字。

契嵩本在此句之下尚有一句话："又云直道不立文字，即此'不立'两字，亦是文字。"由此看来，说禅宗"不立文字"似是外人的"谤法"之言。惠能的本意当如第二十八节所说：

> 故知本性自有般若之智，自用知惠观照，不假文字。

所以禅宗也不是完全不用文字，不过主张"得意忘言"而已。"不假"与"不用"或"不立"之间是有很大距离的。从"心行转法华，不行法华转"（第四十二节）的话判断，惠能对经典的态度当与马丁·路德相去不远，即自由解经而不"死在句下"。更值得注意的则是第三十六节的一段话：

> 善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修，如东方人修善。但愿自家修清净，即是西方。

同条又载有他的《无相颂》，其一曰：

法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。

这一《颂》在后世通行本中改作："佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角！"其意义便更清楚了。

惠能"若欲修行，在家亦得，不由在寺"之说，在当时佛教界真是惊天动地的一声狮子吼。佛教精神从出世转向入世便在这句话中正式透显了出来。后来的禅师们翻来覆去讲的也都离不开这个意思。所以到了宋代的大慧宗杲便不能不说"世间法即佛法，佛法即世间法"了。禅宗大师们要人回向世间当然并不表示佛教已改变了舍离此世的基本立场，不过他们发现了此世对于"解脱"有积极的意义：不经过此世的磨炼，也就到不了彼岸。用南泉普愿的话说："直向那边会了，却来这里行履。"(《古尊宿语录》卷 12)这和西方新教诸大师并无不同。路德也好、加尔文也好，他们也仍然把此世看成是负面的，是人的原罪的结果。但他们不再主张以躲在寺院中静修的方式来舍离此世。相反地，他们认为只有入世尽人的本分才是最后超越此世的唯一途径。"天职"的观念即由此而出，因为这是符合上帝的意志的。入世苦行的精神之所以在加尔文教派中发展到最高点，则是由于加尔文的"天职"观念更为积极；他认为上帝的意思是要信徒从内部征服此世，改造此世，以达到舍离此世的目的。

修行不必在寺再加上"识自心内善知识即得解脱"，不必外求，这又使禅宗的立场和新教的"唯恃信仰，可以得救"十分接近。如果"个人与超越真实之间的直接关系"(the direct rela-

tion between the individual and transcendent reality)确是近代型宗教的一个特征的话，那么禅宗和基督新教无疑同具有这一特征[1]。基督教是外在超越型的宗教，它的"超越真实"即是上帝。新教推开了中古的教会，使个人与上帝直接相通。上面已经指出，这一点正是它的革命性之所在。禅宗则走的是内在超越之路，它的"超越真实"即是内在于人的"佛性"或"本心"。现在禅宗也把人的觉悟从佛寺以至经典的束缚中解放了出来，认为每一个人"若识本心，即是解脱"。(《坛经》语，见第三十一节)仅就这一点来说，我们至少不能不承认惠能的新禅宗确是中国佛教史上的一场革命运动了。

但是禅宗的革命毕竟与西方的宗教革命有大不相同之处。西方的中古的基督教不但通过统一的罗马教廷而支配了西方人的全部精神生活，而且它与西方的俗世生活——从政治、经济到风俗——的关系也发展到了无孔不入的境地。所以宗教革命一旦爆发便立刻风起云涌，掀动了整个西方的基督教世界。新教领袖如路德、加尔文等人因此必须在他们的教义中全面地对基督教与俗世相关涉的各种问题提出明确的解答。举凡国家、家庭、经济、法律、教育、个人道德、社会组织等问题，路德与加尔文无不分别从他们所持的宗教或神学观点发表了大量的论述。非如此他们的教派便无法取得社会上有力团体和一般教民的了解和支持。从这一方面看，佛教在中国传统社会中所扮演的角色便远不能和西方的基督教相提并

① Robert N. Bellah，前引文，P. 82。

论。这是有关宗教与中西文化系统之间的异同问题，本文不能讨论。我们在此只需指出一个重要的事实，即惠能的禅宗革命最初仅限于佛教范围之内。而且由于唐代佛教宗派甚多，禅宗不过是其中的一支，这一革命实际上是静悄悄地发生在宗教世界的一个角落之上，并没有立刻撼动整个俗世社会。因此惠能的《坛经》也并不曾谈到与俗世有关的问题。他的弟子神会虽然有较浓厚的政治兴趣，但他所关心的主要仍是宗教问题——如为南宗定是非——而不是俗世问题。在敦煌所发现的《神会语录》中，我们看到有许多俗世人物和他有往来，其中包括户部尚书、礼部侍郎、刺史、司马、长史、别驾、给事中、县令等等官吏。然而这些人所提出的则完全是关于佛教教义的疑难。所以初期禅宗在社会经济伦理方面究竟持有什么见解，今天尚无史料可资说明。但是禅宗的入世转向是一个长期性的运动，在惠能死后约一个世纪，禅宗的南岳一派终于在佛教经济伦理方面有了突破性的发展。这便是百丈怀海（749——814）的《百丈清规》和他所正式建立的丛林制度。不过这种经济伦理最初仍是局限在佛教内部，大约经过了相当长的时间才逐渐影响及于佛教以外的社会。

宗教并不能真正离俗世而存在，故任何宗教都有其俗世史的一面，佛教当然不可能是例外。佛教自晋至唐在中国经济史上曾发生过重要的影响，无论是庄园经济、工业或商业，我们都可以看到佛教所留下的清楚痕迹。关于这一方面，中、日、西方的史学家已有无数的研究可供参考。但佛教对中国经济的实际影响是一回事，它的经济伦理则是另一回事。本文所要

涉及的则是佛教经济伦理的入世转向，而不是佛教经济史。

原始的佛教经济伦理出于印度，是主张不劳动。梁武帝时荀济上疏有云：

> 佛家遗教，不耕垦田，不贮财谷，乞食纳衣，头陀为务。今则不然。数十万众，无心兰若从教。不耕者众，天下有饥乏之忧。设法不行，何须此法？（见道宣《广弘明集》卷七所引）

可见据原始印度教律，佛徒以乞讨为生，不事农业生产[1]但是中国是一个农业社会，僧徒完全不耕田事实上是办不到的。例如法显是四世纪人，三岁便度为沙弥；他在寺时，"尝与同学数十人于田中割稻。"（见慧皎《梁高僧传》卷三《本传》）所以东晋道恒《释驳论》中已说当时沙门"或垦殖田圃，与农夫齐流，或商旅博易，与众人竞利"了。（见《弘明集》卷六）

大致说来，在南北朝至安史之乱之前，佛教在经济方面是靠信徒的施赐（包括庄田）、工商业经营以及托钵行乞等等方式来维持的。安史之乱以后，贵族富人的施舍势不能如前此之盛，佛教徒便不能不设法自食其力了。百丈怀海的清规和丛林制度便是在这种情况下发展出来的。

---

① 可看中村元《禅における生产と勤劳の问题》（一）《禅文化》第二期，及（二）《禅文化》第三期。

在百丈怀海所创立的“清规”中，有两点最和本文主旨有关。据《宋高僧传》卷十《怀海传》：

> 朝参夕聚，饮食随宜，示节俭也。行普请法，示上下均力也。

也就是说，“节俭”和“勤劳”是禅宗新经济伦理的两大支柱。“勤劳”已见原文，毋须解释。“普请”究是何义？《百丈清规》卷下《大众章》第七说：

> 普请之法，盖上下均力也。凡安众处，有合资众力而办者……除守寮直堂老病外，并宜齐趣。当思古人不一日不作、一日不食之诫。

《禅林象器笺》卷九“丛轨门”给“普请”所下的定义如下：

> 集众作务曰普请。

“作务”即是劳动，这是禅门的老传统，《坛经》已记载弘忍“发遣惠能令随众作务”。（第二节）现在百丈所订下的“普请”制度则是寺中一切上下人等同时集体劳动，包括他自己在内。据《五灯会元》卷三《百丈怀海章》记载：

> 师凡作务，执劳必先于众。主者不忍，密收作具，而请

息之。

> 师曰：吾无德，争合劳于人？既遍求作具不获，而亦忘餐。故有“一日不作、一日不食”之语，流播寰宇。

这段记载所引“一日不作、一日不食”一语后来讹传为百丈的名言。其实这话是稍后禅宗中人对他的描写，而不是出自他本人之口。不过陈诩在元和十三年（818年）所写的《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》（《全唐文》卷四六六）已明明说他：

> 行同于众，故门人力役，必等其艰劳。

《塔铭》撰于百丈死后四年，是第一手史料。可见他确表现了“一日不作、一日不食”的精神。①

百丈所创的“一日不作、一日不食”的普请法是他决心抛弃原有印度佛教中的“律制”而“别立禅居”（《宋高僧传》卷十《怀海传》中语）的一种革新。因此当时招致内部的批评。这一改变自然会引起教义上的疑难。下面这一段问答最值得注意：

---

① 关于“一日不作、一日不食”的考证可参看宇井伯寿，前引书，页369—370。按：黄庭坚《南康军开先禅院修造记》云：“药山以三虀绕腹，一日不作则不食。”（《豫章黄先生文集》卷十八）则以“不作不食”归之药山惟严（751—834）。但检之《宋高僧传》卷十七及《景德传灯录》卷十四，均未见其事。惟严属青原行思第二世。无论如何，此例可见“入世苦行”是禅宗各派的共同精神。

问：斩草伐木，掘地垦土，为有罪报相否？

师云：不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。

又云：罪若作了，道不见有罪，无有是处。若不作罪，道有罪，亦无有是处。如律中本迷煞人及转相煞，尚不得煞罪。何况禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相，将罪何处安著？（《古尊宿语录》卷一《大鉴下三世·怀海》）

我们从百丈和弟子的问答之间显然可看到这一教义上的革命在佛教徒的内心中确曾造成了高度的紧张。因为以前佛教徒在事实上不能完全免于耕作是一回事，现在正式改变教义，肯定耕作的必要，则是另一回事了。推百丈答语之意，是说只要作事而不滞于事，则无罪可言。后来元、明本的《幻住清规》对这一点便有明白的交代：

公界普请，事无轻重，均力为之，不可执坐守静，拗众不赴。但于作务中，不可讥呵戏笑，诗俊逞能。但心存道念，身顺众缘，事毕归堂，静默如故。动静二相，当体超然，

> 虽终日为而未尝为也。[①]

这是用一种超越而严肃的精神来尽人在世间的本分，也就是庞蕴居士所谓"神通并妙用，担水及砍柴"了。《五灯会元》卷九记沩山与仰山师弟之间的问答也非常有意义：

> 师夏末问讯沩山次，沩曰：子一夏不见上来，在下面作何所务？师曰：某甲在下面钽得一片畬，下得一箩种。沩曰：子今夏不虚过。

沩山灵祐（853卒）是百丈怀海的法嗣。他现在说钽畬、下种不是"虚过"，这不但肯定了世间活动的价值，而且更明白给予后者以宗教的意义。基督新教所谓"天职"，依韦伯的解释，其涵

① 亦见于《禅苑清规》九。二书均收入《续藏经》第二册。中村元在上引文（一）中认定禅宗和尚转向劳动以四祖道信（580—651）为一大关键，因为庐山大林寺和五祖的黄梅双峰寺都有数百至千人，其地又远离城市，不能靠行乞为生。安禄山乱后，寺庙也不再能仰赖贵族施舍庄园为生。百丈怀海"一日不作，一日不食"的新规即在此种背景下产生。（《禅文化》二，页27—35）按：中村元的说法似出推测，与事实不符。安史乱后，贵族舍田为寺以及寺院大量置田产之事仍时有所见。南方如苏州、杭州、天台等未受战乱波及，其例更多。可看陶希圣主编《唐代寺院经济》（台北，食货出版社，1974年）"寺观庄田"所收诸例，并可参考《Jacques Gernet, Les aspects economiques du Bouddhisme, dans la societe du Ve au Xe Siecle》(Paris, 1956) PP 112—138 所引敦煌及其他有关寺田的史料。安史之乱后，唐代社会经济发生了重要变化，固属事实，但究竟是否足以解释"百丈清规"的出现，恐怕还有待于进一步研究。关于"百丈清规"所表现的中国佛教经济思想，可看道端良夫《中国佛教と社会との交涉》（京都，1980），页45—67及Kenneth Ch'en，前引书，页145—151。

义正是如此。[1] 如果我们再联想到加尔文特别引用圣徒保罗(St. Paul)的“不作不食”(If a man will not work, neither shall he eat.)之语，则禅宗“入世苦行”的革命意义便更无可疑了。

百丈怀海的新宗教伦理到了宋代已传布到整个中国社会，因此关于此一转变的记载决不限于佛教文献。朱熹在讨论《孟子》的“遁辞”时曾屡次引以为例证。兹举两条如下：

> 如佛家初说剃除髭发，绝灭世事。后其说穷，又道置生产业，自无妨碍。

> 如佛学者初有桑下一宿之说。及行不得，乃云：种种营生无非善法。皆是遁也。(均见《朱子语类》卷五十二)

这个“遁辞”其实便是从百丈怀海开始的。而且“一日不作、一日不食”这句话也从宋代以来变成了家喻户晓的“俗语”，一直流传到近代。所以清人翟灏在《通俗篇》(卷十二“行事”)中便把此语收了进去。现代禅宗史专家特别看重“百丈清规”的“历史的意义”，是非常有道理的。[2]

---

① Weber, Protestant Ethic, p. 80; Troeltsch, 前引书, PP. 609—610。

② 见宇井伯寿《百丈清规の历史的意义》，页628—645，此文详溯“百丈清规”在佛教史上的起源和发展，并且特别重视它对日本禅宗的影响。关于最后一点可参考今枝爱真《中世禅宗史の研究》(东京大学出版会，1970)第三章第三节《清规の傳来と流布》，页56—72。

2. 新道教

道教与佛教之间的关系从来是十分复杂的,一方面是互相竞争,互相冲突,另一方面又互相交涉。但以互相交涉言,主要是道教吸取佛教的教义、戒律、仪式等以为己用。这当然是因为佛教的组织远较中国本土的宗教为发达。以宗教性格而言,道教又远比佛教为入世,因此道教自汉代以来也不断吸收儒家的教义。"三教合一"可以说是道教的一贯立场。唐代皇室特别尊崇老子,故道教在上层贵族阶级中甚为流行;这种官方道教,宋代以下依然继续存在。但这不是本文所要讨论的。真正对中国一般社会伦理有影响的则是民间道教。可惜我们现在对安史之乱以后民间道教的情况尚不甚了解。这一方面仍有待于专家的研究。

以我们目前对于道教史的知识而言,新道教的兴起当以两宋之际的全真教最为重要,其次则有真大道教、太一教与稍后的净明教。这四派都来自民间,而且也对一般社会伦理有比较广泛的影响。新道教和当时的理学与禅宗鼎立而三,都代表着中国平民文化的新发展,并取代了唐代贵族文化的位置。[①]

但以入世苦行的新宗教伦理而言,惠能以下的禅宗是这一个伟大的历史运动的发端,儒家和道教则都是闻风而起的后继者。关于儒家的新动态,我们将分别立专篇讨论。此节仅追溯新道教的发展,尤其着眼于禅宗的影响。

关于全真教的创立,元好问《紫微观记》说得最清楚:

---

① 见吉冈义丰《道教の研究》(京都,法藏馆,1952),页132。

贞元、正隆(1153—1160)以来，又有全真家之教，咸阳人王中孚倡之，谭、马、丘、刘诸人和之。本于渊静之说，而无黄冠禳禬之妄；参以禅宗之习，而无头陁缚律之苦。畊田凿井，从身以自养，推有余以及之人，视世间扰扰者差为省便然。(《遗山先生文集》卷三十五)

元遗山此文中"参以禅定之习，而无头陁缚律之苦"一语最值得注意。此语所指即是百丈怀海创设的丛林制度。《续高僧传》卷十记其事如下：

或曰：《瑜伽论》、《璎珞经》是大乘戒律，胡不依随乎？海曰：吾于大小乘中，博约折中，设规务归于善焉。乃创意不循律制，别立禅居。

全真教不但在组织上效法百丈的规模，而且在宗教伦理上更吸收了百丈"一日不作，一日不食"之教。元遗山上文所谓"畊田凿井，从身以自养"便是明证。但袁桷《野月观记》论及全真教时对这一层刻划得更为生动：

北祖全真，其学首以耐劳苦、力耕作，故凡居处饮食，非其所自为不敢享。蓬垢疏粝，绝忧患羡慕，人所不堪者能安之。(《清容居士集》卷十九)

全真教虽然后来在元代发展出“末流贵盛”的现象，但在初起时以自食其力、勤苦节俭为号召。王重阳及谭、马、丘、刘诸子是否在创教时已正式参考过百丈的丛林制度和清规，因史料不足，不能轻断。不过上引元遗山的话应可视为间接证据，可使我们相信全真教至少曾受到禅宗的影响。此外还有两个重要的事实也足以加强我们的推断。第一是全真教的道观不但后来也有“丛林”的称呼，而且它也有类似“百丈清规”的戒律。北京白云观的前身是唐玄宗敕建的天长观，在元代改名长春宫，遂成全真教的根本重地。白云观中藏有《全真元范清规》一部，20年代和40年代日本学者先后曾研究过。据他们的报告，这部全真教的《清规》基本上是采用了北宋的《禅苑清规》，也就是《百丈清规》的修订本。所以全真教的组织仿自百丈所创立的“禅居”，确是“信而有征”的[1]。第二、王磐《诚明真人道行碑》说：

> 全真之教，以识心见性为宗，损己利物为行，不资参学，不立文字。（见《甘水仙源录》卷五）

这完全是用禅宗的语言来描写全真的教旨。《仙源录》是全真教人李道谦所辑的历史，非教外人诬词，自然是可以信赖的。

我们虽然强调百丈怀海的禅宗革新对于新道教的兴起有

---

① 宇井伯寿《禅宗史研究》第二，页395（“附记”）引大谷湖峰的话。

深刻的影响，但是我们并不因此而否定新道教自有其内在的精神。这种精神也许可以看作是从晚唐到宋代的一种普遍的时代精神，不但见之于禅宗，也同样表现在新儒家的新道教的身上。新道教在方法上、组织上都可能受到禅宗的感染，然而精神则必须从内部发展出来，不能向禅宗借取。所以专从道教传统的本身来看，全真教是一个崭新的发展。至少当时的人是如此看待它的。王恽在《大元奉圣州新建永昌观碑铭》中说：

> 自汉以降，处士素隐，方士诞夸，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属之道家。稽之于古，事亦多矣。徇末以遗本，凌迟至于宣和极矣。弊极则变，于是全真之教兴焉。渊静以明志，德修而道行，翕然从之，实繁有徒。……耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期善俗，不知诞幻之说为何事。敦纯朴素，有古逸民之遗风焉。（见《秋涧先生大全文集》卷五十八）

此文明白指出全真教既不同于汉代以来的隐士，更不同于朝廷所崇信的方士"诞幻之说"，而尤厌恶后者。宣和当指宋徽宗时林灵素之事。林灵素自政和三年(1113)至汴京，宣和元年(1119)放归，六、七年间道教倾动一世。南宋周煇《清波杂志》卷三已云：

> 宣和崇尚道教，黄冠出入禁闼，号"金门羽客"，气焰赫然，林灵素为之宗主。

可见王恽“凌迟至于宣和”必指林灵素一派的道教而言，其意显然以全真教之兴即是对这种官方道教的一种革命①。

但另一方面，全真教的宗旨也不在避世，而是“耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期化俗”。这又恰好说明它是从遁世的态度转为入世苦行。王恽对全真教的苦行尚另有说明。《秋涧先生大全文集》卷六十一《提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭》云：

全真家禁睡眠，谓之消阴魔，服勤苦，而曰打尘劳。

这种“打尘劳”的教法是王重阳创教时便已设立的。尹志平《北游语录》载：

长春师父（按：即丘处机）言：俺与丹阳（按：即马钰）同遇祖师学道，祖师令俺重作尘劳，不容少息，而与丹阳默谈玄妙。一日，闭户，俺窃听之，正传谷神不死调息之

① 关于宋代官方道教的一般状况，可看窪德忠《道教史》（东京，小川出版社，1977）页（258—287）；专论宋徽宗与道教的关系的，则有金中枢《论北宋末年之崇尚道教》，《新亚学报》第七卷第二期（1966年8月）及第八卷第一期（1967年2月）。我们当然也不能过信王恽的话，真以为新道教全无“幻诞之事”。“幻诞”、“祭醮”全真教也仍有所见，这是民间宗教所不能完全避免的。但他们确以“入世苦行”为立教的主要精神。此点大致不成问题。参看柳存仁《全真教和小说西游记（二）》，《明报月刊》第二十卷第六期（1985年6月），页59—60。

> 法。久之,推户入,即止其说。俺自此后,尘劳事毕,力行所闻之法。

可见全真教有两条入路:一是“默谈玄妙”,即上引王磐所说的“识心见性为宗”;另一则是“打尘劳”,即王磐所谓“损己利物为行”。王重阳虽因人施教,其旨归则一。因此“识心见性”和“打尘劳”缺一不可。若无前者即终生在尘劳中打滚,永无超越的可能;若无后者,则空守一心,也不能成道。王志谨《盘山语录》记载:

> 长春真人云:心地下功,全抛世事;教门用力,大起尘劳。若无心地功夫,又不教门用力,请自思之,是何人也。……昔在山东十有余年,终日杜门,以静为心,无人触著,不遇境,不遇物,此心如何见得成坏?便是空过时光。夫天不利物则四时不行,地不利物则万物不生,不能自利利他,有何功行?故长春真人曰:动则安人利物,与天地之道相合也。

这段语录说明“尘劳”便是入世去做“利他”的“功行”。但“功行”本身并非目的,最后的目的仍在成“道”。《北游语录》又说丘处机“教人积功行,存无为而行有为”。这句话很重要,因为“无为”即指“道”言。所以“无为”不是消极的“静”,而是积极的“动”。这种思想在全真教创立时已出现了。王重阳的《立教十五论》中,有两条最与入世苦行有关。第十二论“圣道”,认为入

圣道必须“苦志多年，积功累行”，此即入世的“功行”。第十五论“离凡世”则谓离凡世者不是“身”离，而是“心”离。他以藕根喻身，须在泥中，以莲花喻“心”，开虚空之美。所以得道之人是“身在尘世，心游圣境”①。这便是以出世的精神做入世的事业。稍知加尔文教义者不难看出这正符合“以实际意识和冷静的功利观念与出世目的相结合”。（“combination of practical sense and cool utilitarianism with another-worldly aim。”）②

全真教的发扬光大以丘处机的贡献为最大，决不是偶然的。而是即使是比较偏向于“静”的一边的马钰，也同样肯定“尘劳”的价值，并赋予入世事业以宗教的意义。《盘山语录》记录他的话有如下一段：

修行人若玄关不通，当以有为处用力立功立德，久久缘熟，自有透处，胜如两头空担，不能无为，不能有为，因循度日③。

“无为”和“有为”即是“出世”和“入世”的“两头”。对于一般常人而言，出世的“玄关”是不容易通的；他们必须从“立功立德”

① 关于王重阳的《立教十五论》，可看吉冈义丰，前引书，页176—180。

② Troeltsch，前引书，页609。

③ 以上尹志平《北游语录》和王志谨《盘山语录》各条都从钱穆的《金元统治下之新道教》一文中转引，见《中国学术思想史论丛》第六册（台北，东大图书公司，1978），页201—211。

的入世之路求道，这样才不致于两头落空。马钰恐人"因循度日"，丘处机怕人"空过时光"，这也表现了唐宋以来的新宗教运动中极值得注目的一种紧张的心理。上节引沩山禅师之语，认为"锄得一片畬，下得一箩种"便不是"虚过"时光，其用意与此正相同。而且更有趣的是，在17世纪英国清教伦理中，我们也看到同样的心理，例如：浪费时间是最大的罪恶，睡眠过长是极不道德的事，人在世间尽职时必须勤劳，食色之欲必须尽量节制等等。这简直和全真教的伦理东西辉映、古今一辙。韦伯在讨论清教伦理时认为"劳动"(Labor)是西方教会所特有苦修方法，不仅与东方宗教恰形成最尖锐的对照，而且也是世界一切寺院戒律所未有[①]。这一论断正是适得其反。我们当然无法苛责韦伯，不过我们必须由此领取一个极深刻的教训：即他的"理想型"("ideal type")研究方式本身实涵有极大的危险性。无论多么圆熟的理论家或多么精巧的方法论者，如果缺乏足够的知识，终不免是会犯严重的错误的。

全真教与新禅宗也有不同之处，它的入世倾向自始便比较显著，因此它对当时一般社会伦理的影响也比禅宗来得直接而深切。山东邹县有陈绎曾《重修集仙宫碑》特别对丘处机

---

① Weber, Protestant Ethic, P. 1580. 又王恽《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭》(见《秋涧先生大全文集》卷五十六)记尹志平的修行要诀，有云"修行之害，食睡色三欲为重。多食即多睡，睡多情欲所由生。人莫不知，少能行之者。必欲制之，先减睡欲。"这也可以证实前引"禁睡眠"、"服勤苦"之语确是全真教的一贯教法。此碑之末又说尹志平的弟子仇志隆"居终南四十余年，诂以修己，耕而后食"，更可证明全真教三传之后仍守"服勤苦"和"一日不作、一日不食"之戒。

在“尘劳”方面的成就加以推崇。碑文说：

> 予闻全真之道，以真为宗，以朴为用，以无为为事，勤作俭食，士农工贾因而器之，成功而不私焉。……在金之季，中原板荡，南宋孱弱，天下豪杰之士，无所适从。……而重阳宗师长春真人，超然万物之表，独以无为之教化有为之士，靖安东华，以待明主，而为天下式。①

碑文中“勤作俭食，士农工贾因而器之”和“为天下式”等语决非虚词溢美，一部全真教史可以为证。中国新宗教的入世转向具有重大的社会意义是不可否认的。

真大道教在入世苦行方面和全真教完全一致，但它与禅宗的关系则较全真更为明显。王恽《游妫川水谷太玄道宫》诗：“云封石上钵”句之下有注曰：

> 初大道郦五祖者，逃难此山，众追及，弃衣钵石上而匿，其物重，众莫能举，异焉，遂请主其教，今道院盖郦所创也。（《秋涧先生大全文集》卷五）

真大道教五祖郦希成是金元之际的人。这个衣钵故事显然是禅宗惠能的神话的再版。（见《坛经·行由品》）陈垣说：

① 此碑未著录，文从陈垣《南宋初河北新道教考》（北京，中华书局，1962年）页41转引。

“大道教宫观，始亦称庵，墓亦称塔，法物有衣钵，与释氏同。其初固介乎释道之间，不专属道教”[1]。这一论断是正确的，由此可见它确实受到了新禅宗的直接影响。

关于真大道教的兴起，吴澄在《许州天宝宫碑》中记其宫中道士的话如下：

> 吾教之兴，自金人得中土时，有刘祖师避俗出家，绝去嗜欲，屏弃酒肉，勤力耕种，自给衣食，耐艰难辛苦，朴俭慈闵，志在利物，戒行严洁，一时翕然宗之。（《吴草庐集》卷二十六）

刘师祖名德仁，见《元史》卷二〇二《释老传》。稍后虞集在《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》中对该教的源流及其社会影响有更详细的叙述。碑曰：

> 真大道者以苦节危行为要，不妄求于人，不苟侈于己，庶几以徇世夸俗为不敢者。昔者金有中原，豪杰奇伟之士往往不肯婴世故，蹈乱离，赖草衣木食，或佯狂独往，各立名号，以自放于山泽之间。当是时，师友道丧，圣贤之学湮泯澌尽。惟是为道家者多能自异于流俗，而又以去恶复善之说以劝诸人。一时州里田野各以其所近而从之。受

① 此碑未著录，文从陈垣《南宋初河北新道教考》(北京，中华书局，1962年)页91。

其教戒者风靡水流，散在郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。(《道园学古录》卷五十)

这一节文字的重要尤在于它所描写的并不限于真大道一教，而是所有新兴的道教。这些教派不但都以"力耕作、治庐舍，联络表树，以相保守"为其特色，而且也都能号召附近的人民"受其教戒"。新道教的起源与当时北方沦于异族统治有关是毫无可疑的。不过这些教派的发展都先后经历了一百年以上而"未之变"，这却不是完全从政治的因素便能得到解释的了。以真大道教的扩张而言，虞集在碑文之末又告诉我们：

其徒云：西出关、陇至于蜀，东望齐、鲁至于海滨，南极江淮之表，皆有奉其教戒者，皆攻苦力作，严祀香火，朔望晨夕望拜，礼其师之为真人者如神明然。信非有道行福德者多不足当其任。而真人时常使人行江南，录奉其教者已三千余人，庵观四百，其他可概知矣。

真大道教之所以传播得如此之广，其一部分的原因自然是由于它的教义适合于乱世人民的需要。真大道教的原始教义现在尚有九条保存在宋濂的《书刘真人事》一文中。这九条是：

一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。二曰忠于君，孝

于亲，诚于人；辞无绮语，口无恶声。三曰除邪淫，守清静。四曰远势力，安贫贱，力耕而食，量入为出。五曰毋事博弈，毋习盗窃。六曰毋饮酒茹荤；衣食取足，毋为骄盈。七曰虚心而弱志，和光而同尘。八曰毋恃强梁，谦尊而光。九曰知足不辱，知止不殆。（《宋学士文集》卷五十五）

除了最后三条显然取自《老子》之外，其余都近乎儒家入世的教训，而尤以忠孝勤俭为宗旨所在。此外赵清琳所撰、至元二十六年（1289）所立的《大道延祥观碑》也记载了教祖刘真人的基本教义。此碑接近原始史料，更可信赖。碑文说：

其教以无为清静为宗，真常慈俭为宝。其戒则不色、不欲、不杀、不饮酒、不茹荤，以仁为心，恤困苦、去纷争、无私邪、守本分、不务化缘，日用衣食；自力耕桑赡足之。有疾者符药针艾之事悉无所用，惟默祷虚空以至获愈，复能为人除邪治病。平日恬淡，无他技。彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰吾不得而知，惟以一瓣香朝夕恳礼天地。故远近之民愿为弟子，随方立观者不少焉①。

上引碑文的后半段说明真大道教也和全真道教一样，是对于唐宋官方道教的一种革命，即完全不靠各种“方术”来吸引人。此文的前半段则写出一种典型的入世苦行的宗教伦理，

① 此碑亦未著录，引自陈垣《南宋初河北新道教考》，页87。

不但和全真教的伦理几乎没有什么差别，而且其戒律和清教伦理也有不少共同之点。陈垣特别强调"不务化缘"是真大道教的特色[①]。

其实这也不妨看作是《百丈清规》的进一步的发展。其"日用衣食，自力耕桑赡足之"即是"一日不作，一日不食"的宗旨的一种具体表现。百丈怀海以后，禅宗并未终止化缘托钵之事。真大道教自始便和禅宗有密切的关系，已如上述。但它在立教之初竟一再把"不务化缘"列为教规之一，足见它在入世苦行方面比禅宗走得更远了。

限于篇幅及材料，本文不能对新道教的其他流派如太一教和净明教加以详细的讨论了。大体说来，这两派也都同具有浓厚的入世倾向。据王恽记太一教中人言：

> 道家者流虽崇尚玄默，而太一教法专以笃人伦、翊世教为本。至于聚庐托处，似疏而亲，师弟子之间，传度授受，实有父子之义焉。（见《秋涧先生大全文集》卷六十一《太一三代度师先考王君墓表》）

则太一教伦理的入世性格，不言可喻。文中"师弟子之间，传度授受，有父子之义"一语，需要略加解释。太一教始祖萧抱珍立下一条特别规定：嗣法继位的人必改从萧姓，如二祖萧道熙本姓韩，三祖萧志冲本姓王。陈垣以为这是"效法释氏"。但据

---

① 同上书，页88。

"父子之义"一语，则更可能是借用儒家的宗法制度以加强宗教组织的严密性。而且若"效法释氏"则必须教中道士都改从萧姓，这似乎不然。净明教是刘玉在1297年创立的。《玉真刘先生语录·内集》说：

> 或问：古今之法门多矣，何以此教独名净明忠孝？先生曰：别无他说。净明只是正心诚意；忠孝只是扶植纲常。但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去。此间却务真实践履。（《净明忠孝全书》卷三）

可见净明教更是直接以儒家的伦理为立教的根据。在这一方面净明教确与上述三派同属于新道教，即以强调日常伦理的实践为其主要的特色①。不过关于太一教，我们还应该指出它与全真教和真大道教之间有一个显著的差别。据上引王恽《三代度师王君墓表》及另一篇《故太一二代度师先考韩君墓碣铭》（同书六十一卷），太一教自创立之日起即得到"望族"、"巨家"的支持。所以二祖和三祖的父祖最初都是倾家产以奉"香火"的教徒。相反地，全真教则对穷人吸引力更大，元遗山"惰窳之人翕然从之"之语足为明证。（见前引《紫微观记》）也许正由于这一经济背景的差异，所以太一教才没有强调"自食其力"的原则吧②！

---

① 见秋月观瑛，前引书，页179。

② 按陈垣在《新道教考》页4说："三教祖乃别树新义，聚徒训众，非力不食。"其实此语只能用于全真与真大道两教，不能施之于太一教。

总结地说，新道教各派的兴起和发展充分地说明了一个重要事实：中国的宗教伦理自新禅宗以来即一直在朝着入世苦行的方向转变。新道教基本上是民间宗教，这一点在大多数道教史家之间已取得共同的认识。正因如此，这一新的宗教伦理才逐渐地随着新道教的扩展而渗透到社会各个阶层中去。南宋以来，《太上感应篇》之类的道教"善书"不断地出现并广泛地流行，这也是与新道教俱来的一个重要的历史现象，大有助于新伦理在民间的传播[①]。新道教的宗教伦理在肯定此世，肯定日常人生方面比新禅宗更向前跨进了一步。禅宗已承认"钼得一片畲，下得一箩种"是不虚过时光，已承认"砍柴担水，无非妙道"。但是他们还不能承认"事父事君"也是"妙道"。用现代的话说，他们还不能肯定社会组织的正面价值。新道教一方面沿袭了新禅宗所开始的入世苦行的方向，另一方面又受了儒学的影响。所以他们才更进一步地讲"事父事君"。真大道教"专以笃人伦、翊世教为本"和净明教以"忠孝"立教都是明证。这是新道教的"三教合一"。王重阳开宗明义，依据《孝

---

① 关于《太上感应篇》的研究，可参考吉冈义丰，前引书第二章（《感应篇と功过格》）。

经》、《道德经》和《般若心经》三部经典，尤其具有象征的意义①。

新道教的伦理对中国民间信仰有深而广的影响。其中一个特别值得注意的思想便是天上的神仙往往要下凡历劫，在人间完成“事业”后才能“成正果”、“归仙位”。（如《玉钏缘》弹词中的谢玉辉）。同时凡人要想成仙也必须先在人间“作善事”、“立功行”。《太上感应篇》卷上说：“所谓善人，……所作必成，神仙可冀。欲求天仙者当立一千三百善；欲求地仙者当立三百善。”即是这一思想的通俗化的表现。其实全真教的“打尘劳”、丘处机说“不遇境、不遇物，此心如何见得成坏？”便是神仙下凡历劫之说的一个远源。马钰教人“当于有为处用力立功立德，久久缘熟，自有透处”；丘处机教人“积功行，存无为而行有为”。这也与立善成仙的说法相去不远。这种思想正是要人重视人世的事业，使俗世的工作具有宗教的意义。人在世间尽其本分成为超越解脱的唯一保证。如果说这种思想和基督新教的“天职”（“calling”）观念至少在社会功能上有相通之处，大概不算夸张吧！

---

① 见吉冈义丰，前引书，页131。有关全真教混合儒、禅、道三教及其入世苦行的特色，并可参看窪德忠《中国の宗教改革——全真教の成立》（京都·法藏馆，1967）。奥崎裕司撰《民众道教》一章（见福井康顺等共同监修，《道教》，第二卷，东京，1983）曾对上文所论四派新道教有综合论述。其大旨谓四大新道教都有三教融合的强烈倾向，其中全真较受禅宗影响，真大道与净明则以儒家伦理为主。此说似略嫌简化，但所言三教混合的趋势是不错的。关于全真教的“三教归一”说，更可参看柳存仁《全真教和小说西游记（五）》，《明报月刊》第二十卷第九期（1985年9月），页71。

(三)中 篇

儒家伦理的新发展

儒家从来便是入世之教,因此并不发生所谓"入世转向"的问题。但是从韩愈、李翱到宋明理学,儒家确然进入了一个新的历史阶段,即是今天中外学人所共同承认的"新儒家"(New Confucianism)。在上一篇论宗教的转向时,我们曾强调惠能以下新禅宗的历史意义。事实上,如果我们想要在中国史上寻找一个相当于韦伯所说的"新教伦理"的运动,则从新禅宗到新儒家的整个发展庶几近之。这一运动之所以从佛教发端则是因为佛教在唐代是中国思想和信仰的主流,在一般人的日常生活中占据着中心的位置。现在我们要进一步讨论的是:韩愈、李翱所首倡的新儒学和佛教的转向之间究竟有没有关系?如果有关系,其关系又属何种性质?

1. 新儒家的兴起与禅宗的影响

首先必须指出,儒家虽然是入世之教,但唐代的儒学则已与中国人的日常生活脱节了。从两唐书的《儒学传》来看,唐代的儒学只是南北朝以来繁琐的章句之学的延续。以儒家经典的研究而言,唐代治三礼的人尚多专家。这也是上延南北朝的

风气而来，和门第礼法颇有关系①。但安史之乱以后，门第渐趋衰落，因此与维持门第生活有关的礼学也不免失去其现实的意义。至于施之于郊庙、朝廷的礼乐，则诚如欧阳修所言："由三代而下，治出于二，而礼乐为虚名。"（《新唐书》卷十一《礼乐一》）换句话说，便是和现实人生毫无关系了。韩愈在《原道》这篇划时代的大文字中便是要使儒学能重新全面地指导中国人的社会生活。所以他说：

> 夫所谓先王之教者，何也？博爱之之谓仁，行而宜之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文诗、书、易、春秋；其法礼、乐、刑、政；其民士、农、工、贾；其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇；其服麻、丝；其居宫室；其食粟米、果蔬、鱼肉。其为道易明，其为教易行也。（见《朱文公校昌黎先生集》卷十一《原道》）

可见在韩愈的心目中，儒家之道是无孔不入、无所不包的。只有这样的"道"才能真正取佛教和道教而代之。因此他在一首斥道教的古诗中也说：

> 人生有常理，男女各有伦。寒衣及饥食，在纺织耕耘。下以保子孙，上以奉君亲。苟异于此道，皆为弃其身。（同

---

① 赵翼，《廿二史札记》卷二十《唐初三礼汉书文选之学》；陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》（北京，中华书局，1963）第二章《礼仪》。

上卷一《谢自然诗》)

合起来看，可知韩愈所倡导的正是后来宋明新儒家所谓"人伦日用"的儒学，与南北朝以来章句和门第礼学截然异趣。从这一点上说，韩愈的努力也未尝不表现着儒家的"入世转向"，也就是使儒学成为名符其实的"世教"。这一转向毫无疑问是受新禅宗的启示而来的。陈寅恪认为韩愈"直指人伦，扫除章句之繁琐"乃取法于新禅宗的"直指人心，见性成佛之旨"。这是一个很有根据的论断①。

但是从韩愈以至宋代的新儒家明明都是全力排斥佛教的。现在我们却强调新儒家是继承了新禅宗的入世精神而发展出来的。这两种说法是不是有基本的矛盾呢？其实其中并无矛盾。新禅宗虽已承认"担水及砍柴"都是"神通与妙用"，甚至也承认"种种营生，无非善法"，但是它并没有、也不可能改变其否定"此世"、舍离"此世"的基本态度。他们对于儒家所最重视的"事父事君"的人伦世界仍不能正面地予以肯定。他们所能达到的极限是不去破坏"世教"而已。神会门下的大照在《大乘开心显性顿悟真宗论》中说：

世间所有森罗万象，君臣父母，仁义礼信，此即世间

① 陈寅恪《论韩愈》，现收入《金明馆丛稿初编》(上海古籍出版社，1981)，页287。陈氏指出韩愈排斥佛教诸论点皆前人所已发(页289)，也是正确的，见汤用彤《隋唐佛教史稿》(北京，中华书局，1982)，第一章第五节《韩愈与唐代士大夫之反佛》，页31—40。

法，不坏。是故经文："不坏世法，而入涅槃"。若坏世法，即是凡夫。

所以朱熹一再批评佛法的敷衍"世教"是"遁辞"。他说：

释氏论理，其初既偏，反复比喻，非不广矣。然毕竟离于正道，去人伦，把世事为幻妄，后来亦自行不得。到得穷处，便说走路，如云治生产业，皆与实相不相违背，岂非遁辞乎？

又说：

佛氏本无父母，却说父母经，皆是遁辞。（均见《朱子语类》卷五十二）

按："治生产业，皆与实相不相违背"是云门文偃(864—949)的话，见《五灯会元》卷十五。可见新儒家正是要在新禅宗止步之地，再向前迈进一步，全幅地肯定"人伦"、"世事"是真实而非"幻妄"。从这一点来看，新儒家在终极归趋的方面是和新禅宗处于截然相反的位置，但就整个历史进程而论，则又是因为受到新禅宗"入世转向"的冲击而激发了内在的动力。韩愈《原道》划分儒释的疆界说：

古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其

> 心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。

韩愈在新儒家中最早发现《大学》的新意义，因为此篇从正心、诚意直接通向修、齐、治、平，内外一以贯之。正心、诚意虽是佛教的根本重地，但佛教的"治心"却是为了舍离"此世"。《大学》的"治心"则恰恰相反，是为"入世"、"经世"作准备的。韩愈以"治心"为始点而重振儒学，正是入佛教之室而操其戈。关于这一点，我们下面将续有讨论，此处暂不多说。

但是韩愈的"入室操戈"尚远不止此。《原道》说：

> 斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。

这是最著名的新儒学的道统论，但在韩愈之前并无人公开提倡过这种个人之间代代相传的"道统"。那么这一观念他是从何处得来的呢？陈寅恪对此有明确的解答。他说：

> 退之从其兄会谪居韶州，虽年颇幼小，又历时不甚久，然其所居之处为新禅宗之发祥地，复值此新学说宣传极盛之时，以退之之幼年颖悟，断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发。然则退之道统之说表面

> 上虽由《孟子》卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉[1]！

所谓"教外别传"即五祖弘忍将衣和法传给惠能，"衣将为信禀，代代相传；法以心传心，当令自悟"。（敦煌本《坛经》第九节）而惠能以下则传法不传衣[2]。后来宋儒比韩愈更进一步，遂有"虞廷传心"之说。

韩愈在另一篇著名的《师说》中说：

> 古之学者必有师。师者，所以传道、受业、解惑也。人非生而知之者，孰能无惑？惑而不从师，其为惑也，终不解矣！生乎吾前，其闻道也，固先乎吾，吾从而师之。生乎吾后，其闻道也亦先乎吾，吾从而师之。吾师道也，夫庸知其年之先后生于吾乎？是故无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存也。嗟呼！师道之不传也，久矣。欲人之无惑也，难矣！（《昌黎先生集》卷十一）

我们必须稍知唐代儒家师道的衰微情况，才能懂得《师说》的背景。我们可以引用两位与韩愈同时的作者的话来加以说明。

---

① 《论韩愈》，页286。但韩愈借用禅宗的传心说反为后世佛教徒所乘。例如契嵩即谓禹、汤以下年代都不相及，"乌得相见而亲相传禀耶？"见《镡津文集》（日本大正新修《大藏经》本，第五二卷史传部四）卷十四"非韩上"第一。

② 见《景德传灯录》卷五"吉州青原山行思禅师"条。《传灯录》卷三《菩提达摩传》云："内传法印，以契证心；外付袈裟，以定宗旨。"以传衣传法始于达摩之传慧可。但此恐是后世追造之说。

柳宗元(773－819)的《师友箴》序说：

> 今之世，为人师者众笑之。举世不师，故道益离。(《柳河东集》卷十九)①

吕温(771－811)《与族兄皋请学春秋书》所言更为沉痛：

> 魏晋之后，其风大坏，学者皆以不师为天纵，独学为生知。译疏翻音，执疑护失，率乃私意攻乎异端。以风诵章句为精，以穿凿文字为奥，至于圣贤之微旨，教化之大本，人伦之纪律，王道之根源，则荡然莫知所措矣。其先进者亦以教授为鄙，公卿大夫耻为人师，至使乡校之老人，呼以先生则勃然动色。痛乎风俗之移人也如是！(《吕和叔文集》卷三)

可见唐代儒家只有"章句之师"，而无"传道之师"；这种"师"是社会上一般人所鄙视的。至于唐代上层社会所重视的师生关系则是科举制度之下的"座主"与"门生"的关系。这是与政治利害有关的"师"，与儒家之"道"是风马牛不相及的②。

韩愈《师说》中所向往的"传道、受业、解惑"之"师"其实也

① 并可参看《柳河东集》卷三四《答韦中立论师道书》、《答严厚舆秀才论师道书》、及《报袁君陈秀才避师名书》等篇。

② 陈寅恪《唐代政治史述论稿》(上海商务印书馆，1947)，页 60－61。

是以新禅宗中的师弟关系为范本的。首先，师与道合而为一，这与“章句”、“文字”之“师”是恰恰相反的。这种“传道之师”在韩愈、吕温的时代只能见之于“以心传心”的新禅宗，而不能求之于儒家。在上引《师说》之文中，韩愈反复强调“解惑”，这更显然是禅宗所常说的“迷惑”，其反面即是“悟解”。所以达磨偈语说：“吾本来兹土，传法救迷情。”而后来禅宗和尚则说：“菩提达磨东来，只要寻一个不受人惑的人。”韩愈所说的：“传道解惑”即是“传法救迷”的另一说法。这又是他“入室操戈”的一大杰作。

不但《师说》的整体精神取法于新禅宗，其中还有两个具体的观点也是受到新禅宗的启示而发展出来的。第一是“无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存”。“无贵无贱”是惠能以来的新禅宗的特色。惠能以一个不识字的岭南“獦獠”，在得“道”之后竟得到士庶的共同礼敬。而惠能一系的传道也和神秀的北宗不同，即“无贵无贱”，而不是专靠帝室和上层贵族的支持①。“无长无少”也是新禅宗的特色。例如印宗和尚（627—713）在广州法性寺讲《涅槃经》，“遇六祖能大师，始悟玄理，以能为传法师。”（《景德传灯录》卷五《印宗传》）但印宗和尚比惠能（638—713）年长十一岁。后世禅宗徒长于师之例也时有所见②。可证韩愈以“道之所存”即“师之所存”，不论地位和年

① 参看长部和雄《唐代禅宗高僧の士庶教化に就いて》，刊于《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》（京都，1950），页 293—319。

② 陈垣《释氏疑年录》（北京，中华书局，1964），页 442。北宋也有僧人之父为“法孙”之例，见《河南程氏遗书》卷二二上《伊川杂录》。

龄，是渊源于禅宗的。

第二是《师说》后半段所说的“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”的论点。韩愈虽引孔子“无常师”为表面的根据，但按之实际，又和禅宗的风气有关。与韩愈同时的沩山灵佑(771—853)曾说：

> 见与师齐，减师半德；见过于师，方堪传授。(《古尊宿语录》卷五《临济禅师语录之余》)

这是说弟子的见识必须超过老师才能有被传授的资格，如果仅仅和老师相等，则只能达到老师的一半成就。“见过于师”一语在后来的禅宗语录和一般用法中也有改作“智慧过师”的，意义仍然一样。(见《景德传灯录》卷十六《全豁传》)韩愈的“弟子不必不如师”和此语是有思想渊源的。(韩愈自然不必直接得之于沩山。而沩山也可能是引用了新禅宗的流行说法。)总之，韩愈和吕温等人都因受到新禅宗的刺激而欲为儒家重立师道的尊严①。他们的努力在当时虽没有发生显著的效果，但后来经过宋初儒家自胡瑗以下的继续努力而终于有成，其中尤以程明道、伊川兄弟之功为不可没。二程语录中有一条云：

① 关于唐代儒家的提倡师道，可看钱穆《杂论唐代古文运动》第八节，收入《中国学术思想史论丛》(四)，页67—69。

善修身者，不患器质之不美，而患师学之不明。……师学不明，虽有受道之质，孰与成之？（《遗书》卷四《游定夫所录》）

这正是上承韩愈、吕温的对于儒门师道的关怀而来，也间接地受到了新禅宗的影响。明道并且对伊川说：

异日能尊师道，是二哥。若接引后学，随人才成就之，则不敢让。（《程氏外书》卷十二引《上蔡语录》）

新禅宗的后期发展对宋代新儒家的“传道”方式也有直接的影响。宋代的书院与唐代佛寺有很深的渊源，这一点已由严耕望的研究而获得充分的证实，其中不少寺院是新禅宗的丛林[①]。上一篇中，我们已指出新道教曾袭用了《百丈清规》。现在我们更进一步说明《百丈清规》对新儒家的示范作用。宋代书院的规制与百丈的丛林制度有关，近人也早已提及，但仅根据一般情况加以推测，而无确证[②]。下面我要举出两条直接的证据来支持此说。据吕本中《吕氏童蒙训》言：

明道先生尝至禅寺，方饭，见趋进揖逊之盛，叹曰：“三代威仪，尽在是矣。”（《程氏外书》卷十二引。吴曾《能

① 详见严耕望《唐人习业山林寺院之风尚》，收在《唐史研究丛稿》（香港新亚研究所，1969），尤其是页 421—424。

② 盛朗西《中国书院制度》（台北华世出版社重印本，1977），页 21—24。

改斋漫录》“禅寺”作“天宁寺”，见卷十二“三代威仪尽在是”。）

这是程明道公开表示他对禅林制度的倾服[1]。他肯用“三代威仪，尽在是矣”的话来形容禅规，当然是表示有意仿效了。不过二程虽有私人讲学，尚未正式建立书院。南宋的朱熹和陆九渊弟兄才以书院为新儒学的根据地，所以下面这段朱子和陆子寿（九龄）的对话尤其重要：

> 陆子寿言：古者教小子弟，自能言能食，即有教，以至洒扫应对之类皆有所习。故长大则易语。今人自小即教作对，稍大即教作虚诞之文，皆坏其性质。某尝思欲做小学规，使人自小教之便有法。如此亦须有益。先生曰：只做《禅苑清规》样做亦好。（《朱子语类》卷七）

按：《禅苑清规》十卷乃北宋末长芦宗赜所撰，有崇宁二年（1103）序。这是因为《百丈清规》传至北宋已多散逸，宗赜不得不根据百丈的原意重新编次并有所损益。以对后世及日本禅林的影响而言，《禅苑清规》实最为重要[2]。此书的流传正值南宋初年，朱子已详加研究，足见他对禅宗的发展随时都在密切注意之中。朱、陆代表南宋的两大宗派，现在他们建立的儒门

① 南怀瑾《禅宗丛林制度与中国文化教育的精神》（收在《禅与道概论》，台北真善美出版社，1968），页120似误以程明道为程伊川。

② 今枝爱真《中世禅宗史の研究》，页56—64。

学规竟以《禅苑清规》为范本。仅此一端，即可说明佛教的入世转向和新儒家的兴起之间是如何地息息相通了。

2.“天理世界”的建立——新儒家的“彼世”

但是新儒家和南北朝隋唐以来旧儒家的最大不同之处则在于心性论的出现。韩愈虽首倡复兴儒道，但对于心性论方面并无贡献。从他的《原性》一文(《昌黎先生集》卷十一)关于性、情问题的讨论来看，他显然距离宋儒所谓“鞭辟近里”的境地尚远。朱子说得好：

> 及唐中宗时有六祖禅学，专就身上做工夫，直要求心见性。士大夫才有向里者，无不归他去。韩公当初若早有向里底工夫，亦早落在中去了。(《朱子语类》卷一三七)

在韩愈的时代，只有新禅宗有心性工夫，儒家在这一方面是完全空白的。新禅宗对俗世士大夫的吸引力便在这里，因为“求心见性”给他们提供了一个精神上的最后归宿之地，也就是所谓“安身立命”。朱子认为韩愈幸而未“向里”追索，否则也必然要被禅宗吸引过去了。朱子这样说也是有根据的，即韩愈在《与孟尚书书》中对大颠和尚所表现的倾服(《昌黎先生集》卷十八)。由此可见新儒家想要从佛教手上夺回久已失去的精神阵地，除了发展一套自己的心性论之外，实别无其他的途径可走。宋明理学便是这样形成的。与韩愈同时的李翱则是为新儒家的心性论开先河的人。李翱有《复性书》三篇(见《李文公

集》卷二)，首先企图以《中庸》、《易传》为根据，建立儒家的心性学说。他的观点虽然没有完全摆脱佛教的影响，其开创的功绩则是不容否认的①。事实上，与韩愈相较，李翱的“入室操戈”对新禅宗具有更大的威胁性。正因如此，后世禅宗之徒才造出他最后终为药山惟俨所折服的故事②。

李翱的《复性书》既是由入新禅宗之室而操其戈而来，则其论点不能完全脱尽佛教的纠缠自然是无足为异的。新儒家心性论要等到宋代才发展至成熟之境。但我们由此可以看出一个重要的历史事实：新禅宗对新儒家的最大影响不在“此岸”而在“彼岸”。儒家自始即在“此岸”，是所谓“世教”，在这一方面自无待于佛教的启发。但是自南北朝以来，佛教徒以及一般士大夫几乎都认定儒家只有“此岸”而无“彼岸”。以宋儒习用的语言表示，即是有“用”而无“体”，有“事”而无“理”。这当然是一个极其严重的问题。智圆(976—1022)《闲居编》卷十九《中庸子传》说：

儒者饰身之教，故谓之外典；释者修心之教，故谓之

---

① 朱子也承认李翱“有些本领”，并说《复性书》“有许多思量”，不过“道理是从佛中来”。《朱子语类》(台北正中书局，1973)，卷一三七。

② 见赞宁《宋高僧传》卷十七《唐朗州药山惟俨传》及《景德传灯录》卷十四“澧州药山惟俨禅师”。但这类故事虽僧徒之有识者亦未尽信，如契嵩《镡津文集》卷一《劝书第一》便对《宋高僧传》此说表示怀疑。《四库全书总目提要》卷一五〇《集部三》及余嘉锡《四库提要辩证》(香港中华书局，1974，下册，页1286—1289)均详辨李翱问道惟俨之事，但未引《僧传》及《镡津集》。《僧传》成于端拱元年(988)，较《灯录》为早，而不载李诗，则此诗来历可疑。

> 内典也。蚩蚩生民，岂越于身心哉！嘻！儒乎？释乎？岂共为表里乎？世有限于域内者，故厚诬于吾教，谓弃之可也。世有滞于释氏者，往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教则国无以治，家无以宁，身无以安，释氏之道何由而行哉？

智圆年辈在周、张、二程之前，其时新儒家尚未建立其心性论系统。所以他以修身、齐家、治国归之于儒，而独以"修心"属之佛教。这是"佛教为体，儒学为用"的两分论。从"三界(欲界、色界、无色界)唯一心"的观点说，儒家的世界其实是"虚妄"的，是由"一心"而造的。而唯一真实的"心"却落在佛教的手中。这便是宋代新儒家不得不努力建立自己的"彼岸"的基本原因。《程氏粹言》中有一段话云：

> 昨日之会，谈空寂者纷纷，吾有所不能。噫！此风既成，其何能救也！古者释氏盛时，尚只崇像设教，其害小尔。今之言者，乃及乎性命道德，谓佛为不可不学，使明智之士先受其惑。(卷一《论学篇》。参看《遗书》卷二上"昨日之会，大率谈禅"条)

新儒家因新禅宗的挑战而发展自己的"心性论"，这是最明白的证据。佛教内部对于"心"虽有种种不同的说法，但以究竟义言，它还是归于空寂的，因为佛教的最后目的是舍"此岸"而登"彼岸"。新禅宗也不可能是例外。新儒家的"彼岸"因此决不能同于佛教的"彼岸"，它只能是实有而不是空寂，否则将无从

肯定“此岸”。朱子说：

> 儒释言性异处只是释言空，儒言实；释言无，儒言有。吾儒言虽虚而理则实；若释氏则一向归空寂了。（《朱子语类》卷一二六）

所以新儒家最后所建立的“彼岸”必然是一个“理”的世界或“形而上”的世界。程伊川对判划儒释的疆界曾提出一个极具影响力的说法。他说：

> 天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。（《河南程氏遗书》卷二十一下）

此处在“理”上添出一个“天”字即为保证此世界为客观实有而设。儒家不能采取佛教的立场，把客观世界完全看作由“无明所生”。程明道说：“仁者以天地万物为一体。”（同上卷二上）这句话中的“天地万物”必须是实有的，不然此“仁者”将不必是“经世”的儒家，而可以是“出世”的禅师了。（禅宗和尚也说：“天地与我同根，万物与我一体。”）所以宋明的新儒家无论其对“理”字持何种解释，都无法完全丢开“天”字。程朱一派认为“在天为气者，在人为心；在天为理者，在人为性”。（黄宗羲《明儒学案》卷四十七《诸儒中之一》）这是“性即理”的立场，其中“天”是价值之源，份量之重，可不待论。主张“心即理”的陆王一派，虽极力把价值之源收归于“心”，但也不能真将“理”与

“天”切断。象山、阳明都自觉上承孟子，但孟子的“四端”之“心”仍然是“天之所以与我者”。故阳明也常说“良知即天理”或“天理之良知”之类的话，不过此中“天”字的意义较空灵而已。

此处不能详论这两派在理论上的得失①。总之，这两派虽各有其内在的困难，但皆欲建立一超越的“理”的世界，以取代新禅宗之“道”，则并无二致。契嵩(1007—1072)批评韩愈说：

> 韩子何其未知夫善有本而事有要也，规规滞迹，不究乎圣人之道奥耶？韩氏其说数端，大率推乎人伦天常与儒治世之法，而必欲破佛乘道教。嗟夫！韩子徒守人伦之近事，而不见乎人生之远理，岂暗内而循外欤？(《镡津文集》卷十四《非韩上》第一)

这是新禅宗一方面的说法。(契嵩是云门四世孙，为北宋禅宗的代表人物)照这一说法，儒家“守事”而“不见理”，“循外”而“暗内”。宋代新儒家的理论建构便以展示“人生之远理”为其中心任务，以破“佛教为体，儒学为用”之说，其具体结果之一则是上面所提到的“释氏本心，圣人本天”的判划。“天理”是超越而又实有的世界，它为儒家的“人伦近事”提供了一个形而上的保证。我们也可由此看出程、朱的“性即理”何以在宋代成

① 详见 Ying-shih Yu，“Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System”，in Wing-tsit Chan ed. Chu Hsi and New Confucianism(forthcoming University of Hawaii Press，1986)。

为新儒家主流的一点消息。陆象山“心即理”的“心”虽也与禅宗的“心”有动静之别，实虚之分，但“宇宙便是吾心”之说（见《象山先生全集》卷三十六《年谱》绍兴二十一年条）毕竟和释氏将万有收归一心的立场太相近。不但如此，“心即理”的提法又直接出于禅宗。契嵩《治心》篇云：

> 夫心即理也。物感乃纷；不治则汩理而役物。物胜理则其人殆哉！（《镡津文集》卷七）

可见象山“心即理”的观点很容易滑入禅宗的境界。王阳明的“致良知教”落到“心体”上也不免有此危险。其关键即在对客观世界的存在无所保证。这不是仅持一种“入世”的主观精神便能解决问题的。象山、阳明自然不是禅，但象山之后有杨慈湖，阳明之后又有王龙溪，则显然都流入禅。这是决不能以偶然视之的。

新儒家因新禅宗的挑战而全面地发展了自己的“天理”世界；这是新儒家的“彼世”，与“此世”既相反而又相成。他们用各种不同的语言来表示这两个世界：以宇宙论而言，是“理”与“气”；以存有论而言，是“形而上”与“形而下”；在人文界是“理”与“事”；在价值论领域内则是“天理”与“人欲”。此外当然还有别的说法，不必一一列举了。“此世”与“彼世”一对观念既相对而成立，则其中便必然不能无紧张(tension)。不过由于中国文化是属于“内在超越”的一型，因此这两个世界之间的关系是不即不离的，其紧张也是内在的，在外面看不出剑拔弩张

的样子。韦伯因为几乎完全没有接触到新儒家,在这一方面便发生了严重的误解。他认为所有宗教都持其必然而又应然之“理”(rational,ethical imperatives)以对待“此世”,因而和“此世”的一切不合理之事形成一种紧张的状态。这自然是不错的。但是他却断定儒家对“此世”的事物,抱着一种“天真”的态度,与清教伦理,恰成一强烈的对照。后者将它与“此世”的紧张关系看得极其巨大而严重。相反地,儒家伦理至少在主观意向上是要将与“此世”的紧张减少到最低限度,因为儒家一方面相信“此世”即是一切可能的世界中最好的一个世界,另一方面又相信性善论。总之,他认为儒家对“此世”的一切秩序与习俗都采取“适应”(adjustment)的态度①。

以我们今天的理解来说,韦伯所犯的并不是枝节的、事实的错误,而是有关全面判断的基本错误。但基本判断的错误仍然起于对历史事实缺乏充足的知识。儒家对“此世”决非仅是“适应”,而主要是采取一种积极的改造的态度;其改造的根据即是他们所持的“道”或“理”。所以他们要使“此世”从“无道”变成“有道”,从不合“理”变成合“理”。关于这一点,下面将有讨论,暂且不多说。不过儒家的“此世”确是以“人间世”为其主要内容,对自然界则比较倾向于“适应”的一边。因此之故,“天理”与“人欲”之间的紧张在新儒家的伦理中才特别显得严重,无论程朱派或陆王派都是如此。程朱一派之所以提出“天命之性”和“气质之性”的分别便是要通过对性善、性恶之争的消解

① Weber, The Religion of China, pp. 227—228, PP. 152—154.

以安顿“天理”与“人欲”的问题。其实“天命之性”即是孟子的“性善”，“气质之性”即是荀子的“性恶”。朱子说“孟子只论性，不论气”，“荀、杨虽是论性，其实只说得气”。(《朱子语类》卷四)可为明证。这二者的关系完全和“天理”与“人欲”一样，是永远在高度紧张之中，但又是不即不离的。朱子说：“人之为学都是要变化气禀，然极难变化。”(同上)陈淳说得更明白：“虽下愚亦可变而为善，然工夫最难，非百倍其功者不能。”(《北溪字义》“性”字条)“天命之性”和“气质之性”永不能分离，然而前者却又必须不断地去征服后者，则其间的紧张情况可以想见。这便是“天理”克制“人欲”的具体下手之处。朱子虽说过“圣贤千言万语只是教人明天理、灭人欲”(《语类》卷十二)的话，我们却不能以词害意，认为他要消灭人的一切生命欲望。正当的生命欲望即是天理，这一点他交待得极其清楚：

> 问：“饮食之间，孰为天理，孰为人欲？”曰：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”(《语类》卷十三)

可见此处他是以过分的欲望称作人欲，有时他也称之为“私欲”。所以他用“人欲”一词有两重涵义：一是正当的生命欲望，这是符合天理的，所以可以说“人欲中自有天理”(同上)。另一涵义则是不正常的或过分的生命欲望，这是和天理处于互相对立的地位的。“明天理、灭人欲”一语中的“人欲”便属于后一类。以第二涵义的“人欲”(即“私欲”)而言，则它是和“天理”永远处于高度的紧张状态。朱子说：

人只有个天理人欲。此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。凡人不进便退也。譬如刘项相拒于荥阳、成皋间，彼进得一步，则此退一步；此进一步，则彼退一步。初学者则要牢扎定脚，与它捱得。捱得一毫去，则逐旋捱将去。此心莫退，终须有胜时。胜时甚气象！（《朱子语类》卷十三）

《语类》中此类描述甚多（参看卷五十九《孟子九・五谷种之美者章》）。但以上引一条形容得最为淋漓尽致。朱子把天理和人欲（私欲）的关系描写成一种长期的拉锯战争。试问新儒家的这种伦理会在"初学者"的心理上造成多么深刻的紧张状态？而且这种紧张也并不限于天理与人欲之间；它可以推广到理与气的一般关系上。《语类》卷十二：

又问：若气如此，理不如此，则是理与气相离矣。曰：气虽是理之所生，然既生出则理管他不得。如这理寓于气了，日用间运用都由这个气。只是气强理弱。……圣人所以立教，正是要救这些子。

这个"理弱气强"的观点最能显出新儒家伦理与"此世"之间的紧张是何等巨大、何等严重。复由于理世界与气世界是不即不离的，无从截然分开，新儒家伦理又不容许人效道家的"逃世"，更不容许人为释氏的"出世"。这是一种"连体孪生"

(Siamesetwins)式的紧张,自生至死无一刻的松弛。“圣人立教”则正是要人助“理”以制“气”。人能“赞天地之化育”、“与天地参”,其根据即在此。但新儒家的“此世”毕竟偏重人间,因此朱子又说:

> 水之气如何似长江、大河,有许多洪流?金之气如何似一块铁恁地硬?形质也是重,被此生坏了后,理终是拗不转来。(《语类》卷四)

朱子在这里便没有再说“圣人所以立教,正是要救这些子了”。如果儒家的“圣人”也要“拗转”自然界“理弱气强”的局面,那就变成西方人“征服自然”的态度了。中国没有发展出现代的科学和技术,和新儒家的“理”的偏向是不无关系的。但是整体地看,上引韦伯的看法则显然是处处适得其反。新儒家是以极其严肃的态度对待“此世”的负面力量的,时时有一种如临大敌的心情。通过对于“天命之性”和“气质之性”的发展,他们的新人性观事实上已综合了孟子的性善和荀子的性恶,而且其中恶的份量还远比善为重。他们决不象韦伯所说的那样,天真地相信人性自然是向善的。善出于“理”,恶来自“气”,但“理弱”而“气强”,这便需要修养工夫。从个人推到社会,其情形也是一样;政治和风俗都必须通过士的大集体而不断的努力才能得到改善。儒家(尤其是新儒家)对“此世”的基本态度从来不是消极的“适应”而是积极的“改变”。在内在超越的文化型态之下,新儒家更把他们和“此世”之间的紧张提高到最大的

限度。韦伯又说儒家认为"此世"是一切可能的世界中最好的世界。以新儒家而言，这也是完全不符事实的。《朱子语类》卷一：

> 问："天地会坏否？"曰："不会坏，只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人物都尽，又重新起。"

朱子在这里明明表示"此世"不必然是一个最好的世界。"此世"是好是坏完全系乎人。如果"人无道极了"，则这个世界也可以整个毁灭掉而重新出现一个新的世界。朱子这样说，正可见他对于"此世"是极为不满的。

韦伯的"可能的世界"说当然是来自莱布尼兹(Leibniz)的理论。莱氏立论的前提则是上帝创造世界之前曾精打细算，最后才在各种可能的世界之中选择了最好的一个，也就是现在我们所有的世界。莱氏即持此说以解释人的自由意志和恶的存在。这是外在超越的西方文化对于价值之源的一种玄想。新儒家则不能把价值之源归于外在化的"上帝"。朱子说：

> 而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可说。道全无主之者又不可。这里要人见得。(《语类》卷一)

在这一段话中，朱子无法接受西方式的"上帝"的观念，显然可见。但从西方的观点看，朱子的玄想也同样难以使人"见得"。天上既无"上帝"，如何又不能说"全无主之者"？此处不能详论

这个困难的问题。简单地说,朱子所谓“主之者”其实就是“理”,但理又是“无情意,无计度,无造作”的。(同上)换言之,理生气之后便管不得气。此即所以必须说“理弱气强”。分析到最后,“天”(或“天地”)作为“理”来说只有一个功能,即是“生”。因此他说:

> 天地别无勾当,只是以生物为心。(《语类》卷一

天生万物之后,即“以此心普及万物,人得之遂为人之心,物得之遂为物之心”。(同上)这也就是所谓“理一分殊”、“物物一太极”。由于人的“心”最灵,也最能明“理”,所以“此世”是否合“理”主要便是由人来负责了。戴震说宋儒以“理得于天而藏于心”,这是一个十分正确的刻划。(见《孟子字义疏证》卷上“理”字条)这样一来,“理”虽有“天”的远源,但“天”已不再管事,一切价值问题都收归人的“心”中,由“分殊之理”来处理了。这是“内在超越”的一个特色。由此可见在新儒家伦理中,“此世”对每一个人都构成更大的负担,也造成更深刻的紧张。儒家没有“创世纪”,也没有“世界末日”,但是随时都可以是“创世纪”或“世界末日”:

> 或问明道先生:“心如何是充扩得去的气象?”曰:“天地变化草木蕃。”“充扩不去时如何?”曰:“天地闭,贤人隐。”(《河南程氏外书》卷十二)

荀子也早已说过："天地始者，今日是也。"（《不苟》篇）这是《大学》引《汤盘》所谓"苟日新，日日新，又日新"的古老传统。朱子《集注》说：

> 汤以人之洗濯其心以去恶，如沐浴其身以去垢。故铭其盘，言诚能一日有以涤其旧染之污而自新，则当因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有间断也。

"此世"是一气所化，但气中有理。理本身又不造作，一切要靠人心中之"理"作主宰。所以此世界无所谓"最好"，而是可好可好；坏到极处便会毁灭。人心能明"理"，这是"心"的自由，但又和基督教的"自由意志"不同。西方的上帝给人"自由意志"，使人可以为善，也可以为恶。新儒家的"理"则只给人以为善的自由。根据理气论，恶源于气，因为气不循理而动便成恶。所以恶是被决定的，并无自由可言。陆象山的"本心"和王阳明的"良知"则更是为善的自由了。阳明也说："循理便是善，动气便是恶。"（《传习录》卷上第一〇一条）① 这话是针对"心"而发的。尽管严格言之，他的"理"与"气"都和朱子有别，但恶是被决定的，善始可说为自由，在这一点上他和朱子仍无不同。其实追溯上去，其源在孔子的"为仁由己"，也是儒家的古老传统。人只有为善去恶的自由，这一自由即是"此世"能继续存在的唯一保证。朱子之所以断言"人无道极了"，则此世界将毁灭

① 条目编号乃依陈荣捷《王阳明传习录详注集评》（台湾学生书局，1983）。

而重新开始，并非一时激愤之语，而是以上述的全部理论为根据的[1]。

以上我们追溯了新儒家伦理中"彼世"与"此世"的观念的发展。不可否认地，新儒家的"彼世"虽有古代经典的根据，但它之所以发展成为宋明理学那种特殊的形态则是和佛教的转向——新禅宗——分不开的。在形式上新儒家借鉴于佛教（禅宗之外还有华严宗）而建立了自己的"理世界"和"事世界"，但是在实质上，他们则从内部根本改造了佛教的两个世界。用最简单的话来表示，这种改造是把佛教的"空幻"化为儒家"实有"。新儒家的"此世"是一个理气不相离的，但"理弱气强"的"存有"，不象佛教的"此世"乃由"心"的负面（即"无明"）所生。新儒家的"彼世"也不是最后归于"空寂"的"心体"，而是"本于天"的"实理"。更重要的是新儒家的"彼世"是面对"此世"的，与"此世"不相隔绝的。这尤其与佛教的"彼世"之背离"此世"，在方向上恰恰相反。新儒家的两个世界的关系如此，所以他们才能发展出一种更积极的"入世作事"的精神。

3."敬贯动静"——入世作事的精神修养

---

① 朱子此说必须从他的理气论求得解释。"天地以生物为心"，此即是"理"。但"理"与"气"不相离，而气化又无一息之停，所以"天地"不会坏。"此世"则以"人"为主体，如果"人无道极了"，一任"气"逆"理"而行，在"气强理弱"的情况下，"理"终"拗不转来"，于是"此世"便因"气"的妄动而沦为一混沌之局，使"理"不能存于其中。"此世"既无"理"自然便归于毁灭。如果核子战争的威胁是真实的，那么朱子此语便将成为可怕的预言了。又本篇旨在说明新儒家伦理的哲学根据，至于其中理论上的困难则存而不论。

新儒家与新禅宗之间的关系具有微妙的多重性：一方面，新儒家乃闻新禅宗而起，但另一方面新儒家又批判并超越了新禅宗，而将入世精神推到了尽处。新儒家不但参照新禅宗的规模而重新调整了自己的思想结构，并且在修养方法以至俗世伦理各方面也都根据自己的需要而吸收了新禅宗的成份。以修养而论，程明道说：

> 孟子曰："尽其心者，知其性也。"彼所谓"识心见性"是也。若"存心养性"一般事则无矣。（《程氏遗书》卷十三）

这是说禅宗只有"识心见性"，而无"存心养性"。但《朱子语类》云：

> 近看石林《过庭录》载上蔡说，伊川参某僧后有得，遂反之。偷其说来做己使，是为洛学。……但当初佛学只是说，无存养底工夫。至唐六祖始教人存养工夫。当初学者亦只是说，不曾就身上做工夫，至伊川方教人就身上做工夫。所以谓伊川偷佛说为己使。（卷一二六）

上蔡（谢良佐）是程门高弟，居然坦承程伊川偷某僧之说为己使。朱子则更进一步说明伊川的"存养工夫"确是从惠能那里转手得来。这更是和上引程明道的话直接冲突。朱子不讳言新儒家的修养工夫出自禅宗，正是因为这是方法层面的事，无

关双方在精神方向上的根本不同。

在世俗伦理方面，新儒家也颇多与新禅宗相通之处。二程语录中有一条云：

> 得此义理在此，甚事不尽？更有甚事出得？视世之功名事业，甚譬如闲。视世之仁义者，甚煦煦孑孑，如匹夫匹妇之为谅也。自视天来大事，处以此理，又曾何足论？（《程氏遗书》卷二上）

这里所说的是“理”与“事”的关系。其基本意义是：只要人能“顺理”以“应事”，则再大的事也不难应付。儒家是“世教”，自然重视“事”。但是若完全陷溺在此世的“事”中而无超越此世的“理”为依据，这便是隋唐时代的庸俗儒家了。宋代新儒家强调超越之“理”的重要即从佛教的超越的“心”移形换步而来。在上一篇中，我们曾引了《幻住清规》论“普请”的一段话。其中有云：“但心存道念，身顺众缘，事毕归堂，静默如故。动静二相，当体超然，虽终日为而未尝为也”。然而此中又有重要的不同。佛教的“静”与“动”在方向上是相反的。“静”是“存心养性”、归于空寂；“动”是“身顺众缘”，而“心”不在焉。朱子说：

> 惟动时能顺理，则无事时能静；静时能存，则动时得力。……动静如船之在水，潮至则动，潮退则止；有事则动，无事则静。（《语类》卷十二《学六》：“持守”）

表面上，“有事则动，无事则静”与新禅宗“动静二相，当体超然”甚为相似。但往深一层看，朱子以船与潮水为喻，即表明新儒家的“动”、“静”是同其方向。其“静时能存”的“理”是肯定“此世”并为“此世”的存在作最后保证的。新禅宗“心存道念”之“道”则是舍离“此世”的，其“动”、“静”显然分成两橛，背道而驰。所以新儒家必须更进一步把“理世界”与“事世界”之间的隔阂打通，这就落到了修养论层次的“敬”字头上，用朱子的话说，即所谓“敬贯动静”(见《语类》卷十二)。“涵养须用敬”本是程伊川立教的第一要目。但“敬”并不限于“存心养性”，以通向价值之源的超越境域，它也是成就此世之“事”的精神凭借。二程语录有一条说：

> 君子之遇事，无巨细，一于敬而已。简细故以自崇，非敬也；饰私智以为奇，非敬也。要之无敢慢而已。语曰：“居处恭，执事敬，虽之夷狄，不可弃也。”然则“执事敬”者，固为仁之端也。推是心而成之，则“笃恭而天下平”矣。(《程氏遗书》卷四)

由于“敬贯动静”，“敬”也必须成为入世做事的行动原则。朱子说：

> 二先生所论敬字，须该贯动静看方得。夫方其无事而存主不懈者，固敬也；及其应物而酬酢不乱者，亦敬也。故曰：“毋不敬”，“俨若思”，又曰“事思敬”、“执事敬”。岂必

以攝心坐禅而谓之敬哉！（《朱文公文集》卷四十五《答廖子晦》第一书）

朱子又在别处解释“敬”的涵义说：

敬不是万事休置之谓，只是随事专一，谨畏不放逸耳。（《语类》卷十二）

依此解释，则“敬”在入世活动中实为一种全神贯注的心理状态。后世中国社会上所强调“敬业”精神便由此而来。这是新儒家伦理中的“天职”观念，颇有可与加尔文教相比观之处，以下当随文附及。

如上篇所论，新禅宗和新道教的入世苦行都强调勤劳、不虚过时光，不作不食等美德。这些美德当然也随着“执事敬”的精神而出现于新儒家的伦理之中。克勤克俭、光阴可惜，这些都是儒家的古训，本无待外求。但是门第时代的儒家伦理对这一方面则重视不足。宋代以来的新儒家重弹古调不但有新的社会涵义，而且也很可能受到了新禅宗入世运动的某些暗示。张载论“勤学”有云：

学须以三年为期。……至三年，事大纲惯熟。学者又须以自朝及昼至夜为三节，积累功夫。更有勤学，则于时又以为限。（《张子全书》卷十二“语录抄”）

他这里不是泛论“勤学”，而是具体指示学者要把一天分为三节，不间断地“积累功夫”。这似乎是取法于禅宗的“三时坐禅”（黄昏、早晨、晡时）或“三时讽经”（朝课、日中、晚课）。后来朱子屡说工夫须积累，不可间断。又说“早间”、“午间”、“晚间”都可分别“做工夫”（《语类》卷八）。这和张载在精神上是完全一致的。清代“理学名臣”曾国藩也把他的一天治事和读书的时间分为“上半日”、“下半日”和“夜间”三节①。新儒家对勤劳实具有更深刻的体认。与张载同时的苏颂（1020—1101）说：

> 人生在勤，勤则不匮。户枢不蠹，流水不腐，此其理也②。

苏氏则更扩大了“勤”的范围，使它成为整个人生的基础。从

遗》卷二《祖徕门人》附录)

这种忙迫感在朱子教训门人时更是反复言之。例如他说:

> 光阴易过,一日减一日,一岁无一岁。只见老大,忽然死者,思量来这是甚则?剧恁地悠悠过了。(《语类》一二一《训门人九》)

新儒家把浪费时间看成人生最大的罪过,和清教伦理毫无二致。在这一问题上新儒家其实也受到了佛教的刺激。所以朱子又说:

> 佛者曰:"十二时中除了着衣吃饭,是别用心。"夫子亦曰:"造次必于是,颠沛必于是。"须是如此做工夫方得。公等每日只是闲用心,问闲事、说闲话的时节多。问紧要事,究竟自己事底时节少。若是真个做工夫底人,他是无闲工夫说闲话、问闲事。(同上)

朱子引佛家的话尚在引《论语》之前,则新儒家所受新禅宗的启发更无可疑。朱子不但反对"闲",而且尤其反对"懒"。他说:

> 某平生不会懒,虽甚病,然亦一心欲向前。做事自是懒不得。今人所以懒,未必是真个怯弱。自是先有畏事之心,才见一事,便料其难而不为。(同上卷一二〇《训门人

八》)

朱子不但对门人如此说,对他的儿子也是一样。他在《与长子受之》(《朱文公文集·续集》卷八)的家书中再三叮咛其子"不得怠慢"、"不得荒思废业",必须"一味勤谨","夙兴夜寐,无忝尔所生"。新儒家这种伦理对后世有莫大的影响。明初吴与弼"居乡躬耕食力,弟子从游者甚众"。有一次:

> 陈白沙自广来学,晨光才辨,先生手自簸谷,白沙未起。先生大声曰:"秀才若为懒惰,即他日何从到伊川门下?又何从到孟子门下?"(《明儒学案》卷一《崇仁一》)

新儒家的伦理是针对一切人而发的。通过"乡约"、"小学"、"劝农"、"义庄"、"族规"多方面的努力,他们尽量想把这种伦理推广到全社会去。明末清初朱用纯(伯庐)的《治家格言》便是根据程朱伦理而写成的一篇通俗作品,在清代社会中流传极广。新儒家也有相当于"一日不作,一日不食"的伦理观念。范仲淹曾说:

> 吾遇夜就寝,即自计一日食饮奉养之费,及所为之事。果自奉之费及所为之事相称,则鼾鼻熟寐;或不然,则终夕不能安眠,明日必求所以称之者。(《邵氏闻见后录》卷二二)朱子也说:
>
> 在世间吃了饭后,全不做些子事,无道理。(《语类》卷一〇五)

范、朱的“做事”自然不是指生产劳动。但儒家自孟子以来便强调社会分工，所以只需所做的是对全社会有益之事，而且取予相称，则接受奉养自无可愧。这和清教徒的分工论和工作观依然是很近似的。清教徒认为人都必须工作，必须有“常业”(“fixed calling”)，然而不是所有的人都从事同一种行业。因此富人也可以提供其他更有用的服务以代替体力劳动，只要他为上帝而努力“做事”就行了[1]。我们只要把“上帝”换成“天理”，便可发现新儒家的社会伦理有很多都和清教若合符节。例如上面所指出的不可浪费光阴，不可说闲话，问闲事、不可懒惰，要夙兴夜寐等等恰好也是韦伯所特别强调的清教伦理中的要项[2]。其最大不同之处仅在超越的根据上面。清教徒以入世苦行是上帝的绝对命令，上帝的选民必须以此世的成就来保证彼世的永生。新儒家则相信有“天理”(或“道”)。但“理”既在“事”上，又在“事”中，所以人生在世必须各在自己的岗位上“做事”以完成理分，此之谓“尽本分”[3]。但“做事”并不是消极的、不得已的，应付或适应此世。相反地，做事必须“主敬”，即认真地把事做好。这是一种积极的、动态的入世精神。天理不为尧存、不为桀亡，天地也不会坏，但“人若无道极了”，“此世”又未尝不能毁灭。因此人只有努力成就“此世”，或立德，或立功，或立言，才能保证“不朽”。“彼世”在内而不在外；

---

① Weber、The Protestant Ethic，pp. 159—163. 所论可资比观。又页265注28所引 *Richard Baxter* 的话更当一读。

② 同上书，页157—158。

③ 二程都重视“守本分”和“尽分”，见《河南程氏外书》卷十二引《尹和靖语》。

心安理得，即登天堂；此心不安，即入地狱。新儒家重视此世的成就，但其正统理论则不以"事"的成败为判断"理"之有无的标准。清教徒的"选民前定论"则流于以事业的成功为"德的表征"。("symptom of virtue")[①]朱子和陈亮(同父)关于王霸的争论，其中心意义即在于此。陈傅良在《答陈同父》第一书中曾对双方的论点有一极扼要的说明。其言曰：

> 功到成处，便是有德；事到济处，便是有理。此老兄之说也。如此则三代圣贤枉作工夫。功有适成，何必有德；事有偶济，何必有理。此朱丈之说也。如此则汉祖、唐宗贤于盗贼不远。(《止斋先生文集》卷三十六)[②]

清教徒的观点便有些近于"功到成处，便是有德；事到济处，便是有理"。这是它与新儒家伦理的另一重要分歧之点。不过我们必须指出，陈亮的观点虽未能取得正统的地位，但在新儒家伦理中始终不失为一伏流，其影响力还是不容忽视的。

"选民前定论"使加尔文教派涵有一种精神贵族的意味。根据这一理论，社会上的人分为两大类：一类是少数上帝的选民，他在"此世"替上帝行道；另一类是芸芸众生，他们是永远沉沦的罪人。但在最后审判未到来之前，只有上帝才知道谁已

① Weber, The Religion of China, p. 245.

② 关于陈亮和朱熹的争论，可看 Hoyt C. Tillman, Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi (Council on East Asia Studies, Harvard University, 1982).

入"选"。因此人人都必须努力争取在此世的成就以证实自己的"选民"身分。早期的加尔文教徒(和后来的清教徒)都对自己的人格有绝大的自负和自信,他们的目的是要在此世建立一个"神圣的社群"(Holy Community)。这一神圣的使命是上帝特别恩赐给他们的[①]。新儒家并没有"选民"的观念,更不承认世界上大多数人是命定要永远沉沦的[②]。但是从另一角度看,新儒家也未尝没有与加尔文教徒共同之处,这便是他们对社会的使命感。新儒家不是"替上帝行道",而是"替天行道";他们要建立的不是"神圣的社群",而是"天下有道"的社会;他们自己不是"选民",而是"天民之先觉";芸芸众生也不是永远沉沦的罪人,而是"后觉"或"未觉"[③]。正是在这种思想的支配之下,新儒家才自觉他们必须"自任以天下之重"(朱子语)。他们对自己的"先觉"角色诚然看得极重,但是他们却不以小我的"先觉"自以为满足,更重要的是"将以此道觉此民","足以治天下国家"(二程语)。这和加尔文教对"选民"个人的看法极为相近。"选民"的小我也是全心全意而永无息止地沉浸于塑造世界和社会的任务之中。不过在这一方面新儒家又与加尔文教徒有一大不同的地方,后者相信上帝的"恩宠"(grace)一得即不再失,因此不必战战兢兢地从事性情修养,新儒家则反

① Weber, The Protestant Ethic, pp. 121—122.

② 儒教的"种民"略与"选民"观念相近,但仍不同。孔子"天生德于予"的观念在后世甚为淡薄,所以王安石曾借此语开玩笑说:"天生黑于予,函菱其如予何!"见魏泰《东轩笔录》卷十二第一条。

③ 关于"先觉"之说,详见《程氏遗书》卷二上"天民之先觉"条及《朱子语类》卷一三〇《本朝四》,"东坡聪明,岂不晓"条论伊尹"天民之先觉"一段。

而接近路德教派的立场，因为路德派强调性情必须不断修养才能长保“恩宠”不致得而复失①。但是新儒家的心性修养不是为了个人解脱，而是为“自任以天下之重”做精神准备。

4.“以天下为己任”——新儒家的入世苦行

宋代新儒家中范仲淹是最先标举这种“先觉”精神的人。朱子评论本朝人物，独以范仲淹“振作士大夫之功为多”，并说：

> 范文正公自做秀才时便以天下为己任，无一事不理会过。一旦仁宗大用之，便做出许多事业。（《语类》卷一二九《本朝三》）

欧阳修撰《范公神道碑》也说：

> 公少有大节……慨然有志于天下。常自诵曰：“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐也。”（《欧阳文忠公文集》卷二十）

从宋代以来，大家一提起范仲淹几乎便会想到上引两条关于他的描述。“以天下为己任”是朱子对范仲淹的论断②。但这句

① Ernst Troeltsch, The Social Teaching, pp. 588—589.

② “以天下为己任”语并不见于欧阳修《范公神道碑》及《五朝名臣言行录》卷七。《宋史》卷三一四本传叙范仲淹生平曾用此语，或受朱子影响。俟再考。

话事实上也可以看作宋代新儒家对自己的社会功能所下的一种规范性的定义(normative definition)。朱子用此语来描述范仲淹则是因为后者恰好合乎这一规范。“士当先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”则是范仲淹自己的话,出于他的《岳阳楼记》。其中“当”字更显然是规范性的语词了。这里我们不妨引用一段西方学人对于加尔文教徒的描述作为对照:

> 加尔文教徒充满着对于自己的人格价值的深刻自觉,对于此世界所负的神圣使命有一种崇高的意识,他自许为千万众生中独蒙上帝恩宠的人,并承担着无限的责任①。

两相对照,可见新儒家和加尔文教徒对于自己的期待之高是完全一致的。所不同者,前者把对社会的责任感发展为宗教精神,而后者则把宗教精神转化为对社会的责任感。新儒家以“先觉”自居,他们的社会身份则是“士”,(“士”如果作了官便

地，我们也不能说每一个加尔文教徒（或清教徒）都在宗教实践上符合了上面所引的典型。更具体地说，范仲淹本人是否随时随地都做到了“以天下为己任”或“先忧后乐”，在这里是一个次要的问题。这个问题只有在研究他本人的生命史时才会真正出现。但是他提出了这一新的“士”的规范之后，很快地便在宋代新儒家之间得到巨大的回响，以致朱子竟断定他“振作士大夫之功为多”。这一客观事实的本身便充分说明：一个崭新的精神面貌已浮现于宋代的儒家社群之中。后代所指的“宋代士风”不是研究了每一个“士”的个人生命史之后所获得综合断案，而是“观其大略”的结果。在方法论上，这正是所谓“整体研究法”（holistic approach）也就是韦伯的“理想型”（“ideal type”）[1]。

新儒家的特殊精神面貌为什么会不迟不早地单单出现在

---

① 宫崎市定《宋代の士风》一文（收入《アジア史研究》第四，京都东洋史研究会，1964，页130—169）专驳朱子《名臣言行录》中所美化的“士风”，意在建立客观的史实，自无可厚非。但他根据有问题的《碧云騢》而致疑于范仲淹，（页133—4）则仍不免轻信。刘子健《梅尧臣“碧云騢”与庆历政争中的士风》一文已加驳正。（收在《宋史研究集》第二辑，中华丛书编审委员会1964，页141—55）范仲淹的人格当然未必“完全无缺”，但他所树立的风范在当时影响甚大，似无可否认。黄庭坚（1045—1105）《跋范文正公诗》云：“范文正公在当时诸公间第一品人也。故余每于人家见尺牍寸纸，未尝不爱赏，弥日想见其人。所谓先天下之忧而忧，后天下之乐而乐，此文正公饮食起居之间先行之而后载于言者也。”（《豫章黄先生文集》卷二十）黄山谷不是理学家又与范年代相接，所言应有相当根据。宫崎氏想从“士大夫史观”中摆脱出来，但他所根据的材料（如《碧云騢》）仍出士大夫之手。不但其文为孤证，其人更可疑。此何能获得“客观史实”？这是实证方法（positivistic method）所无可避免的内在限制。

宋代呢？本篇不能全面地解答这一历史问题。简单地说，此中有外在和内在的两方面因素。外在因素是社会变迁，而尤以中古门第的崩溃为最重要的关键[①]。内在的因素包括了古代儒家思想的再发现。曾子的"仁以为己任"，孟子的"乐以天下、忧以天下"，以及东汉士大夫以"天下风教是非为己任"的精神都对宋代的新儒家有新的启发[②]。但是从本文的观点说，我们还要考虑到佛教的入世转向对新儒家这一特殊精神的可能影响。莱特(Arthur F. Wright)曾提出一个有趣的见解。他认为范仲淹的"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"来自大乘佛教的菩萨行。菩萨未度己，先度人，愿为众生承受一切苦难。"先忧后乐"的名言便是菩萨行的俗世翻版[③]。上面已指出"忧以天下，乐以天下"原见于儒典。但"先后"之说确与菩萨行的精神相近，莱特的说法虽不免以偏概全，但仍值得作进一步的分析。范仲淹早年曾在僧舍读书三年[④]。守鄱阳时，以母忌，预请芝山寺僧诵《金刚经》[⑤]；守杭州时鼓励诸佛寺大兴土木[⑥]；平

① 参看孙国栋《唐宋之际社会门第之消融》，收在《唐宋史论丛》(香港龙门书店，1980)，页 211—308。

② 余英时《中国知识阶层史论》，页 214，注 7。

③ Arthur F. Wright, Buddhism in Chinese History (Stanford University Press, 1959) p. 93.

④ 见《五朝名臣言行录》卷七之二引《东轩笔录》及江少虞《宋朝事实类苑》卷七引《湘山野录》。

⑤ 洪迈《夷坚志》(何卓点校，中华书局，1981)支癸卷十"白塔主"条，第三册，页 1295—1296。

⑥ 沈括《梦溪笔谈》(胡道静校注，中华书局，1957)卷十一第 204 条。

时且与高僧有往来①。以此推之，如果他受有佛教影响自是情理中事。不过，仅凭这一句话，我们还不能遽下断语。但是惠洪（觉范，1071—1128）《冷斋夜话》却保存了一则王安石的语录，对于我们所要讨论的问题大有帮助。据我所知，这则语录似乎没有受到史学家的重视，所以值得加以介绍。原文共说三件事，兹摘抄其中与佛教有关的两条如下：

> 朱世英言："予昔从文公定林数夕，闻所未闻。"……曰："成周三代之际圣人多生吾儒中，两汉以下圣人多生佛中。"此不易之论也。又曰："吾止以雪峰一句作宰相。"世英曰："愿闻雪峰之语。"公曰："这老子尝为众生作什么？"②

惠洪为江西人，王安石死时（1086）已十六岁，是有名的诗僧，后来王安石次女（蔡卞妻）曾戏呼他为"浪子和尚"③。朱世英也是王安石的同乡④，大约年长于惠洪，故能在安石晚年从游

---

① 《范文正公集》（万有文库本）、《尺牍》卷下，"文鉴大师"。关于范仲淹与佛教的关系及其义庄经营所受佛教常住田的影响，可看：Denis Twitchett, The Fan Clan's Charitable Estate 1050—1760. in David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds. Confucianism in Action (Stanford University Press, 1959) esp. pp. 102—105.

② 惠洪《冷斋夜话》（学津讨原本）卷十"圣人多生儒佛中"条。按：末句有误字（殷礼在斯堂丛书本亦同），此参照丁传靖《宋人轶事汇编》卷十所引校改。

③ 见吴曾《能改斋漫录》卷十一"浪子和尚"条。

④ 《冷斋夜话》卷十一"欧阳修何如人"条。

于金陵定林寺①。惠洪与朱世英关系甚密,《石门文字禅》卷十五有赠朱世英诗二首可证。所以这则记王安石之语是可信的②。上引语录第一条认为汉以后圣人多出于佛教,恐是安石平时持论如此。否则何以曾巩会疑心安石"所谓经者,佛经也"?(见《临川先生文集》卷七十三《答曾子固书》)语录第二条尤其重要。王安石在此已明白承认他肯出任宰相是受了新禅宗的精神感召。"尝为众生作什么"正是菩萨行的精神。雪峰是雪峰义存(822—908),赐号"真觉大师",乃青原五世法孙(见《景德传灯录》卷十六及《宋高僧传》卷十二)。云门文偃(864—949)是他的法嗣,创云门宗,大盛于北宋。雪峰本人尤以爱众生著称,惠洪撰《送僧乞食序》,也特别说到"爱众如雪峰"③。王安石这一思想在他的诗词中可以获得印证。《题半山寺壁二首》之二的末两句云:

众生不异佛,佛即是众生。(《临川先生文集》卷三)

《望江南归依三宝赞》第一首曰:

---

① 王安石罢相(1076)后居定林寺,见胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷三七"赞元"条引《僧宝传》。定林寺有二,安石所居乃下定林寺,见沈钦韩《王荆公诗文沈氏注》卷二"定林院"条引《建康志》。

② 《苕溪渔隐丛话》前集卷三七"俞清老"条引《诗选》说"《冷斋夜话》中数事皆妄。"但此条似无可疑,详下文。

③ 惠洪《石门文字禅》卷二四。同书卷二三"昭默禅师序"中明言"雪峰真觉禅师",则必指雪峰义存无疑。宋代云门宗强调爱众生,如该宗福昌知信(1030—1088)以入世苦行,开垦耕田著称。他曾说:"一切圣贤,出生入死,成就无边众生行。愿不满,不名满足。"(《豫章黄先生集》卷二四《福昌知信禅师塔铭》)知信与王安石是同时代人,可窥儒、释精神汇通之消息。

归依众，梵行四威仪。愿我遍游诸佛土，十方贤圣不相离。永灭世间痴。

第四首云：

三界里，有取总灾危。普愿众生同我愿，能以空有善思惟。三宝共住持。(同上，卷三十七)

在这些诗词中，他不但表现了尊敬"众生"、普度"众生"的愿望，而且也明说佛、菩萨是"贤圣"。有了这些直接证据，我们可以毫不迟疑地承认上引两语录确出自王安石之口了①。王安石和范仲淹一样，也是一个"以天下为己任"自许的人。他为了禅宗和尚一句话而"作宰相"，从此引起了一番惊天动地的改革事业，这岂不正是"先天下之忧而忧"的精神的具体表现吗？②

范仲淹和王安石是北宋新儒家的典范人物，但他们都间接或直接地受到佛教入世转向的激动。范仲淹的"先忧后乐"

---

① 蔡上翔《王荆公年谱考略》专为王安石辨诬，但也并不能否认王氏晚年"溺于佛书。"(卷首二)蔡书亦未提及《冷斋夜话》此条。

② 王安石说："由其道而言，谓之神，由其德而言，谓之圣，由其事业而言，谓之大人。"又说："故神之所为当在于盛德大业……世盖有……以为德业之卑不足以为道，道之至者在于神耳，于是弃德业而不为。夫如君子者皆弃德业而不为，则万物何以得其生乎？"(《临川先生文集》卷六六《大人论》)。这番话极为重要，充分显示了他的入世精神。他的"道"虽"存乎虚无寂寞不可见之间"(亦上引文中语)，但已不是佛教的背离此世，而是儒家的面对此世了。所以"道"必须转化为"事业"。

之说如果与佛教有牵涉，其来源恐怕还不是大乘菩萨行的一般影响，而是新禅宗对菩萨行的入世化，如雪峰所说："这老子尝为众生作什么!"宋代的新禅宗仍然有极大的影响力，而且比唐代更入世了。北宋契嵩和南宋大慧宗杲(1089—1163)甚至已更进一步肯定了"事父事君"[1]。总之，到了宋代新禅宗和新儒家已二流汇合，以入世苦行的精神而言，已愈来愈不容易清楚地划分界线了。所以比较全面地看，中国近世的宗教转向，其最初发动之地是新禅宗。新儒家的运动已是第二波；新道教更迟，是第三波。新道教一方面继承了新禅宗的入世苦行，如"不作不食"、"打尘劳"("尘劳"也是禅宗用语)，另一方面又吸收了新儒家的"教忠教孝"。这便是唐宋以来中国宗教伦理发展的整个趋势。这一长期发展最后汇归于明代的"三教合一"，可以说是事有必至的[2]。从纯学术思想史的观点说，

---

① 契嵩《镡津文集》卷八《西山移文》云："彼长沮桀溺者，规规剪剪，独善自养，非有忧天下之心，未足与也……与其道在于山林，曷若道在于天下？与其乐与猿猱麋鹿，曷若乐与君臣父子？"此文撰于康定元年(1040)以后，其"忧天下"云云当是有闻于范仲淹的名言。契嵩此文劝一位道家不要避世，希望他"道在天下"、"乐与君臣父子"，可见他的入世精神已比以前的禅宗更进了一步。后来大慧宗杲也说"世间法即佛法"、"父子天性一而已"及"予虽学佛者，然爱君爱国之心，与忠义士大夫等"，更可见新儒家对新禅宗也发生了影响力。参看钱穆《再论禅宗与理学》，收在《中国学术思想史论丛》(四)，页245—247。

② "三教合一"的运动早已萌芽于宋元之际，见沈曾植《海日楼札丛》(中华书局，1962)卷六"三教"条，页258—259；Liu Ts'un-yan and Judith Berling, "The Three Teachings in the Mongol-Yuan Period", in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds, Yuan Thought, Chinese Thought and Religion Under the Mongols (Columbia University Press, 1982), pp. 479—512.

“三教合一”的运动也许意义并不十分重大。然而从社会伦理和通俗文化(popular culture)的观点说，则这一运动确实是不容忽视的。①

宋代的新儒家已不复出自门第贵族，他们的“天下”和“众生”是指社会上所有的人而言的，包括所谓士、农、工、商的“四民”。士自然仍是“四民之首”，其社会地位高于其他三民，但至少象南北朝以来“士庶区别，国之章也”(《南史》卷二三王球语)那种情况已不存在了。张载《西铭》中的“民吾同胞”四字便是新儒家这一思想的最扼要的陈述。从新儒家的理论说，四民只代表职业上的分化，而不足以表示道德品质的高下。以“天民之先觉”自居的新儒家对于四民中之未“觉”者是一视同仁的。范仲淹的《四民诗》(《范文正公集》卷一)可为明证；此诗不但对“士”中的“小人”有很严厉的斥责，而且对“吾商苦悲辛”也表示深厚的同情。总之，新儒家伦理中关于理欲、义利之辨是具有普遍性的，决不是为某一特殊社会阶层或集团的利益而特别设计的。至于它事实上曾如何为某些人群所利用，那应当是另外一个问题。新教伦理确曾有助于资本主义的发展，但加尔文和其后的英国清教徒在立教时所考虑的也还是普遍性的宗教道德问题。清教徒文献中谴责追求财货的说词是数之不尽的。他们可以说和新儒家同样地严于理欲、义利之辨。他们所提倡的勤俭、诚实、严肃等等美德也许适合了资本主义的

① 明代林兆恩(1517—1598)的三教运动影响最大，详见 Judith A. Ber-ling The Syncretic Religion of Lin Chao-en(Columbia University Press,1980).

需要，可是他们的伦理系统决不是为资产阶级而特别设计的[①]。事实上，任何宗教或道德系统，以至社会理论都可以被某些人群利用，以致完全违背了它原来的意向。澄清了这一点，我们便不必急于为新儒家寻找某一特定的社会根源，譬如把它笼统地看作是属于某一特殊社会阶层的意识形态。然而这又不是说个别的新儒家的社会属性完全不会影响到他对于新儒家伦理某些方面的理解。在这个层面上，没有任何一般性的公式可以取代具体的个案研究。

新儒家立教必须以四民为对象也和佛教的挑战有关。佛教在中国社会上是无孔不入的。朱子说得最透彻：

> 佛氏乃为逋逃渊薮，今看何等人，不问大人、小儿、官员、村人、商贾、男人、妇人，皆得入其门。最无状是见妇人便与之对谈。如杲老与中贵、权要及士大夫皆好。汤思退与张魏公如水火，杲老与汤、张皆好。又云：杲老乃是禅家之侠。（《语类》卷一二六）

这一段话颇足说明佛教的社会基础之广大。新儒家起而与新禅宗相竞，自不能不争取社会上各阶层、各行业的人民，包括

---

① 参看 Kurt Samuelsson, Religion and Economic Action，第二章。据此书的分析，清教伦理毋宁是反资本主义的。又据 R. H. Tawney Religion and the Rise of Capitalism (A Relican Book, 1938 pp. 311—313)的分析，韦伯对加尔文教和清教伦理的讨论都失之简化。如清教徒中有贵族、工匠、商人、地主、穷人等各种社会成分的人；清教也没有一个统一的社会理论可以把他们都包括进去。

绝大多数不识字的人在内。所以早在宋代新儒学初兴时，张载已说：

> 凡经义不过取证明而已，故虽有不识字者，何害为善？（《张子全书》卷六《义理》）

这种说法不但开陆象山一派的先河，而且明显地表示新儒家立教的对象是所有的人，不是某一特殊阶层。张载又说：

> 利之于民，则可谓利。利于身、利于国，皆非利也。利之言利，犹言美之为美。利诚难言，不可一概而论。（同书，卷十四《性理拾遗》）

这番话是答复学生的问题，可见他所关怀的对象不是“士”阶层而是所有的“民”。张载不但不许“士”本身谋“利”，也不许国家（即政府）与“民”争“利”。只有“利”于全“民”者才是正当的“利”。这是和他的“民吾同胞”的用意一贯的。新儒家内部虽有各种流派的分歧，但在“民吾同胞”这一个基调上却是完全一致的。

新儒家伦理的普遍性不但表现在对“众生”一视同仁的态度上，而且也表现在重建社会秩序的全面要求上。（用他们的名词说，即所谓“经世”）程、朱以《大学》为“初学入德之门”，其用意显然是首先确定革新世界的规模，因为《大学》从格致诚正一直推到修齐治平，对天下之事无一件放过。程、朱硬改“亲

民”为“新民”，尤足以显示其建立新秩序的意向。朱子《集注》曰：

> 新者，革其旧之谓也。

这是新儒家全面“革新”的正式宣言，决不可等闲视之。陆象山和王阳明对《大学》的解释与程、朱大异，但无不接受这一基本纲领[①]。陆象山常说“道外无事，事外无道”（《象山先生全集》卷三四）又说“宇宙内事是己分内事”（卷二二），用意都一贯。就这一点说，新儒家的“经世”也许更接近加尔文教派重建“神圣社群”(Holy Community)的积极精神。加尔文派要在此世建立一个全面基督化的社会，从教会、国家、家庭、社会、经济生活，到一切公和私的个人关系，无一不应根据上帝的意旨和《圣经》而重新塑造[②]。当然，由于客观条件的不同，更由于加尔文教有严密的组织，与新儒家根本不同型，双方改造世界的具体内容、过程和成绩都无从比较。但仅以主观向往而言，我们不能不承认两者之间确有肖似之处。新儒家的“经世”在北宋表现为政治改革，南宋以后则日益转向教化，尤以创建书院和社会讲学为其最显著的特色[③]。由于这一转变，新儒家伦理

---

① 陆象山接受《大学》的纲领，并以“格物”为下手处，见《象山先生全集》卷二一《学说》及卷三五《语录》下。王阳明特别重视《大学》，以致引起以下无数的争论。这是尽人皆知的事实。

② Troeltsch, Social Teaching, pp. 590—592.

③ 余英时《清代学术思想史重要观念通释》（《史学评论》第五期，1983年1月），《经世致用》篇，页32—45。

才逐渐深入中国人的日常生活之中而发挥其潜移默化的作用。在这一关键上，我们必须略略交代一下程朱和陆王这两大宗派分化的意义。

5. 朱陆异同——新儒家分化的社会意义

朱陆思想的异趋不在本篇的讨论范围之内。上文已指出，新儒家各派的"经世"理想是一致的，他们都想在"此世"全面地建造一个儒家的文化秩序。同时，他们也同样都以"天民之先觉"自居，把"觉后觉"(包括士、农、工、商四民)看作是当仁不让的神圣使命。但是在怎样去进行"觉后觉"的具体程序上，各家之间却存在着严重的分歧。以所谓朱陆异同而言，朱子可以说是专以"士"为施教的直接对象。他认为只有先使"士"阶层普遍觉醒，然后才能通过他们去教化其他的三"民"。他的"理欲之辨"、"义利之辨"首先便是对"士"所施的当头棒喝。在有机会的时候，譬如上封事和经筵讲义，他当然也不放弃向皇帝讲"正心诚意"。不过这种机会毕竟不多。无论如何，我们可以断定，朱子的直接听众是从"士"到大臣、皇帝的上层社会。他的文集和语录都可以为这一论断作证。他在《行宫便殿奏札二》说：

> 盖为学之道莫先于穷理，穷理之要必在于读书。读书之法莫贵于循序而致精，而致精之本则又在于居敬而持志。此不易之理也。(《朱文公文集》卷十四)

上帝[1]。所以他居乡讲学也是面对社会大众。《年谱》淳熙十三年条记载：

> 既归，学者辐辏。时乡曲长老亦俯首听诲。每诣城邑，环坐率二三百人，至不能容徙（按：疑是"膝"字之误）寺观。县官为设讲席于学宫，听者贵贱老少溢塞途巷。从游之盛，未见有此。（同上卷三六）

我们必须知道他的听众中有许多不识字的人，才能真正了解他为什么坚持要立一种"易简"之教。他的哲学理论也象禅宗和尚所说的，是"佛法无多子"。但是他的巨大的吸引力并不来自理性的思辩，而来自真挚动人的情感。这是后世读他的文字的人所无法感受得到的。他在白鹿洞演讲时"说得来痛快，至有流涕者。元晦深感动，天气微冷而汗出挥扇"。（见《年谱》淳熙八年条）他在荆门讲《洪范》也使人"有感于中，或为之泣。"（同上绍熙三年条）他的学生记他讲学的情形说：

> 听讲诸生皆俯首拱听，非徒讲经，每启发人之本心也，间举经语为证，音吐清响，听者无不感动兴起。（同上淳熙十五年条）

---

① Myron P. Gilmore, "Fides et eruditio, Erasmus and the Study of Histor"yin is Humanists and Jurists, Six Studies in the Renaissance》(Harvard University Press, 1963) p. 1[illegible].

他自己也明白地承认：

> 吾之与人言，多就血脉上感动他。故人之听之者易。（同上）

诉诸情感而不诉诸理智，这是他的社会讲学的特色，也是他的真本领之所在。以传教的方式而言，他太象一个基督教的牧师了。这和朱子的"读书穷理"形成了强烈的对比！他对自己的"易简之教"具有无比的信念，因为它的真实性已在群众的情感反应上获得了无数次的证验。这种信念决不是朱子"先博后约"的理智取向所能撼得动的。他说朱子"学不见道，枉费精神"（《全集》卷三四），也使我们自然联想到马丁·路德对伊拉斯玛斯（Erasmus）的态度①。总之，朱子的听众是"士"，所以必以"致知穷理"为新儒学的入手处；陆象山的听众包括了不识字的大众，所以他强调只要人信得及"先立其大者"一句话便已优入圣域。多读书不但无用，甚至"反增罪恶"。朱陆的分歧并不反映任何阶级利益的差异，但却和他们两人的家庭背景与社会经验的不同有关。朱子出身于士大夫的家庭，他的生活经验始终未出"士"的圈子之外。陆象山则"家素贫，无田业，自先世为药肆以养生"。（同上，卷二八《宋故陆公墓志》）不但如此，据他的回忆，"吾家合族而食，每轮差子弟掌库三年，某适

---

① E. Harris Harbison, The Christian Scholar in the Age of the Reformation (New York: Charles Scribner's Sons 1956) Chap. 4 Luther.

当其职,所学大进”。(同上,卷三四)可见陆家是商人出身,象山也富于管家的经验,直接和不识字的下层人民打过交道。如果他的回忆可信,那么他的学问并不是完全从书本上得来的。朱子和他的学生曾讨论到陆象山的社会背景:

> 问:吾辈之贫者,令不学子弟经营,莫不妨否?曰:止经营衣食亦无甚害。陆家亦作铺买卖。(《语类》卷一一三《训门人一》)

宋代商业已相当发达,士商之间的界限有时已不能划分得太严格。因此新儒家也不得不有条件地承认“经营衣食”的合法性了。不过朱子在这条语录的后半段仍然多少流露了他对“以利存心”的戒惧心理。这本不足为异,清教徒的态度也是如此。从社会史的角度看,朱陆异同并不能在纯哲学的领域内求得完满的解答。早在南宋时代,新儒家的伦理已避不开商人问题的困扰了。

但南宋毕竟仍是士阶层居于领导位置的社会。陆象山一派在缺乏社会组织的支持的情形下,是不容易在民间大行其道的。程朱一派专在士阶层中求发展,终于成为新儒家的正统。直到明代王阳明出现以后,陆王才真正能和程朱分庭抗礼,并且威胁到程朱的正统地位。但这一新形势的造成也同样不能孤立地从思想史上得到完整的说明。最重要的是明代中叶以后四民关系上已发生了实质上的改变。关于这一点,我们将留在下篇中讨论。以下略述王阳明儒家伦理的新倾向以结

束本篇。

王阳明"致良知"教也是以"简易直接"为特色。但他的思想并不是直接从陆象山的系统中发展出来的。相反地，他的"良知"二字是和朱子"格物致知"的理论长期奋斗而获得的。朱子的"格物致知"本以读书为重点，是对于士阶层所立的教法。但天下的书是读不尽的，外在的事物更是格不尽的。若必待格物至一旦"豁然贯通"之境才能明理，才能作圣人，那么不但一般不识字的人将永远沉沦，绝大多数读书人恐怕也终生无望。所以王阳明二十一岁格竹子失败后便只好"叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物"了。（见《王文成公全书》卷三二《年谱》弘治五年条及《传习录》三一八条）但三十七岁时他在龙场顿悟还是起于"格物致知"四字。这时他"始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者，误也。"（《年谱》正德三年条）"致良知"之说当然可以在哲学上有种种深邃繁复的论证。但是从本篇的观点说，它的起源还是很简单的。王阳明仍然要继续新儒家未竟的"经世"大业。（见《传习录》第一四二——一四三条《拔本塞源论》）他本人虽然和朱子一样，出身于士大夫的背景，但由于时代的影响，他必须同时以"四民"为立教的对象。因此他说：

> 你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行？须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学。（《传习录》三一三条）

又说：

> 我这里言格物，自童子以至圣人皆是此等工夫。但圣人格物，便更熟得些子，不消费力。如此格物，虽卖柴人亦是做得。虽公卿大夫，以至天子，皆是如此做。（同上，三一九条）

良知教之所以能风靡天下正因为它一方面满足了士阶层谈"本体"、说"工夫"的学问上的要求，另一方面又适合了社会大众的精神需要。大体言之，王阳明死后，浙中和江右两派发展了前一方面，泰州学派则发展了后一方面。泰州学派的创始人王艮（1483－1541）初为灶丁，后又从父经商于山东。以一个经商的人而能在儒学中别树一帜，这是前所未有的事。（陆象山本人并未经商）泰州门下有樵夫、陶匠、田夫，尤足说明王阳明以来新儒家伦理确已深入民间，不再为士阶层所专有了。最值得注意的是陶匠韩贞，《明儒学案》说他：

> 以化俗为任，随机指点农工商贾，从之游者千余。秋成农隙，则聚徒谈学，一村毕，又之一村。（卷三二）

这种以农工商贾为基本听众的大规模布道是陆象山时代所不能想象的事，王学之所以能产生这样广大的社会影响，实不能不归功于王阳明的教法。"良知说"的"简易直接"使它极易接受通俗化和社会化的处理，因而打破了朱子"读书明理"之教

在新儒家伦理和农工商贾之间所造成的隔阂。所以王艮能“指百姓日用，以发明良知之学。”王阳明以来有“满街都是圣人”之说。此说解者纷纭，其实乃表示儒家入世承当的伦理非复士阶层所独有，而已普及于社会大众。法朗克(Sebastian Franck)对宗教革命的精神曾有以下的概括语：“你以为你已逃出了修道院，但现在世上每一个人都是终身苦修的僧侣了。”这是说中古寺院中的出世清修已转化为俗世众生的入世苦行了。新禅宗的“若欲修行，在家亦得，不由在寺”。和王学的“满街圣人”都恰好是和此语东西互相交映[1]。清代焦循曾对“良知”学的社会涵义提出一个看法。他说：

> 余谓紫阳之学所以教天下之君子；阳明之学所以教天下之小人……至若行其所当然，复穷其所以然，诵习乎经史之文，讲求乎性命之本，此惟一二读书之士能之，未可执颛愚顽梗者而强之也。良知者，良心之谓也。虽愚不肖、不能读书之人，有以感发之，无不动者。(《雕菰集》卷八《良知论》)

焦循文中的传统偏见可以不论，他所划分的朱子和阳明的界

---

① Franck 语见 Weber, General Economic History (tr. by Frank H. Knight, The Free Press, 1927) p. 366. 按：Frank 是路德同时的人，他不立文字，不依教会，专讲“精神”(“Spirit”)为人人所共有。他提倡一种“无形教会”(“Invisible Church”)，与禅宗及陆、王颇相似，可以说是基督教中的“内在超越”型。这也许是其不能在“外在超越”的大传统中立足之故。参看 Troeltsch, Social Teaching, pp. 760—762。

线也颇不恰当。但是他的确看出了一个问题：即朱子之学是专对“士”说教的，而阳明之学则提供了通俗化的一面，使新儒家伦理可以直接通向社会大众。这确是阳明学的历史意义之所在。新儒家之有阳明学，正如佛教之有新禅宗：佛教在中国的发展至新禅宗才真正找到了归宿；新儒家的伦理也因阳明学的出现才走完了它的社会化的历程。黄宗羲批评浙中的王畿“跻阳明而为禅”。（同上，卷三四）这些话都有充分的根据。但是从另一角度看，这也正是新儒家对新禅宗入室操戈的必然结果。新禅宗是佛教入世转向的最后一浪，因为它以简易的教理和苦行精神渗透至社会的底层。程朱理学虽然把士阶层从禅宗那边扳了过来，但并未能完全扭转儒家和社会下层脱节的情势。明代的王学则承担了这一未完成的任务，使民间信仰不再为佛道两家所完全操纵。只有在新儒家也深入民间之后，通俗文化中才会出现三教合一的运动。明乎此，则阳明后学之“近禅”便不值得大惊小怪了。

《传习录拾遗》第十四条云：

直问：“许鲁斋言学者以治生为首务。先生以为误人，何也？岂士之贫，可坐守不经营耶？”先生曰：“但言学者治生上，尽有工夫则可。若以治生为首务，使学者汲汲营利，断不可也。且天下首务，孰有急于讲学耶？虽治生亦是讲学中事。但不可以之为首务，徒启营利之心。果能于此处调停得心体无累，虽终日作买卖，不害其为圣为贤。何妨于学？学何贰于治生？

新儒家伦理在向社会下层渗透的过程中，首先碰到的便是商人阶层，因为十六世纪已是商人非常活跃的时代了。“士”可不可以从事商业活动？这个问题，如前文所示，早在朱子时便已出现，但尚不十分迫切。到了明代，“治生”在士阶层中已成一个严重问题。有一则明人告诫子孙的“家规”说：

男子要以治生为急，农工商贾之间，务执一业①。

明白了这一背景，我们才能理解为什么王阳明的学生竟一再向他提出这一点，并显然不满意他第一次所给的答案——“许鲁斋谓儒者以治生为先之说亦误人。”（《传习录》第五十六条）

---

① 张又渠《课子随笔》卷二所引，见柯建中《试论明代商业资本与资本主义萌芽的关系》，收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》续编（北京，1960）页101。歙县《潭塘黄氏宗谱》（嘉靖四十五年（1566）刊本）卷五“明，故金竺黄公崇德公行状”记黄崇德（1469—1537）从商的经过尤其值得注意。原文说：“公……初有意举业，（父）文裳公谓之曰：“象山之学以治生为先。”公喻父意，乃挟资商于齐东。……一岁中其息什一之，已而升倍之，为大贾矣。于是修猗顿业，治鹾淮海，治生之策，一如齐东，乃资累巨万矣。……公居商，惟任人趋时，正道自牧，居商无商商之心，不效贪商窥窬分毫，然资日饶而富甲里中。……乃浦浦行德施于州闾，泽及乡党。……若公者，非但廉贾，其实商名儒行哉！”（引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》，黄山书社，1985年，合肥，第二三一条，页74—75）这条资料的可贵尚不仅在于它提供了一个较早的“弃儒就贾”的典型，而更在于它明确地点出了陆象山之学与商人的关系。黄崇德和王阳明是同时代的人，他的父亲说“象山之学以治生为先”那句话时，王学还没有出现。可见陆象山出身商人家庭的事在明代中叶以前已引起士人的重视。这一事实颇可说明后来王学兴起的一部分社会背景，也使我们懂得为什么阳明的弟子一再提出“治生”的问题，以及阳明何以不得不修改他的观点。关于“治生”的问题，下节将有较详细的讨论。

这是一个非常值得注意的现象，下篇还要继续有所讨论。更可注意的是：阳明第二次的答案比第一次要肯定得多，尽管他仍不能同意"治生为首务"。现在他竟说："果能于此处调停的心体无累，虽终日作买卖，不害其为圣为贤。"我们无法想象朱子当年会说这样的话，把作买卖和圣贤等同起来。"心体无累"即"良知"作主之意。阳明教人致吾心之良知于事事物物。"作买卖"既是百姓日用中之一事，它自然也是"良知"所当"致"的领域。阳明的说法是合乎他的"致良知"之教的。可见从朱子到阳明的三百年间，中国社会发生了变化，儒家伦理也有了新的发展。这些变化和发展便是下篇所要讨论的主题。

(四)下　　篇

中国商人的精神

宋代以来，商业的发展是中国史上一个十分显著的现象，明、清时代尤然。关于这一方面的情况，近几十年来中外史学家已有大量的专题研究。本篇的讨论以商人的精神凭藉和思想背景为主要对象，在时限上大致以16世纪至18世纪为断，也就是从王阳明到乾、嘉汉学这一段时期。至于商业发展的本身，此篇完全不拟涉及。

1.明清儒家的"治生"论

让我们先引清代沈垚(1798—1840)关于宋代以来商人社会功能的变迁的一段观察，以为讨论的起点。沈垚在《费席山

先生七十双寿序》中说：

> 宋太祖乃尽收天下之利权归于官，于是士大夫始必兼农桑之业，方得赡家，一切与古异矣。仕者既与小民争利，未仕者又必先有农桑之业方得给朝夕，以专事进取，于是货殖之事益急，商贾之势益重。非父兄先营事业于前，子弟即无由读书以致身通显。是故古者四民分，后世四民不分。古者士之子恒为士，后世商之子方能为士。此宋、元、明以来变迁之大较也。天下之士多出于商，则纤啬之风益甚。然而睦婣任卹之风往往难见于士大夫，而转见于商贾，何也？则以天下之势偏重在商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。为豪杰则洞悉天下之物情，故能为人所不为，不忍人所忍。是故为士者转益纤啬，为商者转敦古谊。此又世道风俗之大较也。（《落帆楼文集》卷二十四）

这篇文字近人曾屡引之以说明宋元以后商人地位的变化①，或科举制度的经济基础②。但由于它对于本篇的主旨特别具有重要性，所以值得予以更严肃的注意。首先必须指出，沈垚

① 傅衣凌《明清时代商人及商业资本》（北京，人民出版社，1956），页41—42，注一。

② Ping-ti Ho，The Ladder of Success in Imperial China (Columbia University Press，1962) pp. 50—51. Lien-sheng Yang，"Government Control of Urban Merchants in Traditional China"，现收入 Sinological Studies and Reviews（台北，食货出版社，1982），页32。

是一个乡试多次失败的寒士，他的话因此不免有激愤的成份①。不过整个地看，他的论点是有充分的历史根据的。上引的文字中包含了两个主要论点：（一）宋以后的士多出于商人家庭，以致士与商的界线已不能清楚地划分。（二）由于商业在中国社会上的比重日益增加，有才智的人便渐渐被商业界吸引了过去。又由于商人拥有财富，许多有关社会公益的事业也逐步从士大夫的手中转移到商人的身上。沈垚的用语略嫌过重，且统宋、元、明、清而言之，也失之笼统。但若把这一段文字看作是对十六至十八世纪中国社会的描写，则大致可以成立。他在此“序”的结尾处又再度强调：

> 元、明来，士之能致通显者大概藉赀于祖、父，而立言者或略之。则祖、父治生之瘁，与为善之效皆不可得见。

可知沈垚对士的生活问题的关切确是发乎内心。这当然是和他自己的生活经验分不开的。不但如此，他在“与许海樵”的几十封信中曾两度讨论到士的“治生”问题。其中一书云：

> 宋儒先生口不言利，而许鲁斋乃有治生之论。盖宋时可不言治生，元时不可不言治生，论不同而意同。所谓治生者，人己皆给之谓，非瘠人肥己之谓也。明人读书却不

① 关于沈垚的寒士遭遇，可看《落帆楼文集》卷首所载沈曾植《序》及卷末孙燮《沈子敦哀辞》。关于沈垚的思想及其社会批评，可看钱穆《中国近三百年学术史》（上海商务印书馆，1937），页555—563.

多费钱，今人读书断不能不多费钱。（《落帆楼文集》卷九）

在中篇论新儒家伦理时，我们看到上的问题早在朱子和王阳明的时代便已出现。阳明的弟子并且先后两次向老师问到许衡关于“治生”的意见[①]。现在沈垚又一再提及此说，可见这是明、清儒学中一重要公案。下面我将别引王阳明和沈垚之间的几位儒者的看法，以进一步讨论此一公案。这一讨论一方面可以使我们了解王阳明以后儒家伦理的新动向，另一方面也有助于说明士商关系的微妙变化。清初唐甄（1630—1704）在《养重》一文中说：

苟非仕而得禄，及公卿敬礼而周之，其下耕贾而得之，则财无可求之道。求之，必为小人矣。我之以贾为生者，人以为辱其身，而不知所以不辱其身也。（《潜书》上篇下）

唐甄宗主王阳明之学，但晚年转而经商。此文正是辩解他的“以贾为生”是为了保全自己人格的尊严。这一态度在明、清的儒家之中是有代表性的。全祖望（1705—1755）《先仲父博士府君权厝志》云：

① 许衡关于“治生”的说法见黄宗羲《宋元学案》卷九十引《鲁斋遗书》。“治生”一词出于《史记·货殖列传》，原指商业经营而言。

> 吾父尝述鲁斋之言，谓为学亦当治生。所云治生者，非孳孳为利之谓，盖量入为出之谓也。(《鲒埼亭集》外编卷八)

钱大昕(1728—1804)《十驾斋养新录》卷十八有"治生"一条，也引许鲁斋之说，予以肯定。他的结论说：

> 与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田问舍而却非礼之馈。

由全、钱两人的口气来判断，他们似乎已无朱子、王阳明的顾虑，深恐一涉及"经营"或"治生"便于"道"或"学"有妨。相反地，他们好象很同情许衡以"治生"为"先务"的观点。如中篇所论，明代士大夫在家规中已强调"男子要以治生为急"，则清代更不难推见。关于这一点，还是沈垚讲得最透彻。他在《与许海樵》的另一封信中说：

> 衣食足而后责以礼节，先王之教也。先办一饿死地以立志，宋儒之教也。饿死二字如何可以责人？岂非宋儒之教高于先王而不本于人情乎？宋有祠禄可食，则有此过高之言。元无祠禄可食，则许鲁斋先生有治生为急之训。

又说：

若鲁斋治生之言则实儒者之急务，能躬耕者躬耕，不能躬耕则择一艺以为食力之计。宋儒复生于今，亦无以易斯言。(《落帆楼文集》卷九)

沈垚的话在清代儒家中有代表性。他所强调的是士必须在经济生活上首先获得独立自足的保证，然后才有可能维持个人的尊严和人格。但是最有意义的则是陈确(1604—1677)在1656年(丙申)所写的"学者以治生为本论"，这是正式讨论许衡"治生"说的一篇文献。陈确说：

学问之道，无他奇异，有国者守其国，有家者守其家，士守其身，如是而已。所谓身，非一身也。凡父母兄弟妻子之事，皆身以内事。仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生洵是学人本事。……确尝以读书、治生为对，谓二者真学人之本事，而治生尤切于读书。……唯真志于学者，则必能读书，必能治生。天下岂有白丁圣贤、败子圣贤哉！岂有学为圣贤之人而父母妻子之弗能养，而待养于人者哉！鲁斋此言，专为学者而发，故知其言之无弊，而体其言者或不能无弊耳①。

这篇文字之所以特别值得重视是因为它正式针对着王阳明的观点——"许鲁斋儒者以治生为先之说亦误人"——提出了尖

① 见《陈确集·文集》卷五。此书现有中华书局整理排印本。(北京，1979)

锐的反驳。照他的说法，儒者为学有二事，一是“治生”，二是“读书”，而“治生”比“读书”还要来得迫切。陈确所提出的原则正是：士必须先有独立的经济生活才能有独立的人格。而且他强调每一个士都必须把“仰事俯育”看作自己最低限度的人生义务，而不能“待养于人”。这确是宋明理学比较忽视的一个层次。因此陈确重视个人道德的物质基础，实可看作儒家伦理的一种最新的发展。在清代具有代表性的儒家之中，倾向于这个见解者颇不乏其人。

陈确是明遗民，他的话自然隐含有不仕异族的意味。但是我们也不能过分夸大历史背景的特殊性，因而忽视这一新伦理观的普遍性。我们都知道陈确反对将“天理”和“人欲”予以绝对的对立化。他的“人欲正当处即天理”(《别集》卷二《瞽言一》)和上引“治生”的说法基本上是同条共贯的。尤其值得注意的是后来戴震(1724—1777)在《孟子字义疏证》中所说的理欲关系，和陈确几乎如出一辙。这更不能视为偶然的巧合①。陈确虽然重视士的个人，却并未忘记士对国家社会的责任感。他在《私说》中说：

> 或复于陈确子曰：“子尝教我治私矣。无私实难。敢

① 清代儒者主张“欲”不可无者甚多，王夫之和戴震的理论都是大家所熟悉的。但毛奇龄(1623—1716)《折客辨学文》引当时某客之言有云：“阳明有存理去欲之说，不知欲是去不得的。耳目口体，与生俱来，无去之理也。”(《西河文集》第十册，页1546，台湾商务印书馆刊本，1968)可见当时反对“去欲”的思想必甚流行。

> 问君子亦有私乎？"确曰："有私。""有私何以为君子？"曰：有私所以为君子。惟君子而后能有私，彼小人者恶能有私乎哉！……惟君子知爱其身也，惟君子知爱其身而爱之无不至也。曰：焉有(爱？)吾之身而不能齐家者乎！不能治国者乎！不能平天下者乎！君子欲以齐、治、平之道私诸其身，而必不能不以德之身而齐之治之平之也。

又曰：

> 彼古之所谓仁圣贤人者，皆从自私之一念，而能推而致之以造乎其极者也。而可曰君子必无私乎哉！（《陈确集·文集》卷十一《说》）

把《私说》和《学者以治生为本论》合起来读，我们便能认识到他对儒家思想的新贡献之所在。宋明的新儒家因为受到新禅宗的冲击，不免偏向于个人的心性修养。陈确的时代禅宗的威胁已不十分严重，因此他的重点便转移到个人的经济保障方面来了。总之，陈确相对肯定了人的个体之"私"，肯定了"欲"，也肯定了学者的"治生"，这多少反映了明清之际儒家思想的一个新的变化[①]。从陈确、全祖望到戴震、钱大昕以至沈垚，儒

---

① 沟口雄三《中国前近代思想の屈折と展开》（东京大学出版会，1980）《序章》对明清之交中国思想对"欲"与"私"的肯定有一般性的说明。并可参看他的《中国における公、私概念の展开》，刊在《思想》六六九号（东京岩波书店，1980年3月），页19—38。

家思想关于个人的社会存在的问题，似乎正在酝酿着一种具有近代性格的答案。一个儒家的人权观点已徘徊在突破传统的边缘上，大有呼之欲出之势了。

2. 新四民论——士商关系的变化

由于明清儒者对"治生"、"人欲"、"私"都逐渐发生了不同的理解，他们对商人的态度因此也有所改变。而且16世纪以后的商业发展也逼使儒家不能不重新估价商人的社会地位。首先我们要引用王阳明在1525（乙酉）年为商人方麟（节庵）所写的一篇墓表，以见儒家在四民论上的微妙变化。王阳明《节庵方公墓表》略云：

苏之昆山有节庵方公麟者，始为士，业举子。已而弃去，从其妻家朱氏居。朱故业商，其友曰："子乃去士而从商乎？"翁笑曰："子乌知士之不为商，而商之不为士乎？"……顾太史九和云："吾尝见翁与其二子书，亹亹皆忠孝节义之言，出于流俗，类古之知道者。"阳明子曰："古者四民异业而同道，其尽心焉，一也。士以修治，农以具养，工以利器，商以通货，各就其资之所近，力之所及者而业焉，以求尽其心。其归要在于有益于生人之道，则一而已。士农以其尽心于修治具养者，而利器通货犹其士与农也。工商以其尽心于利器通货者，而修治具养，犹其工与农也。故曰：四民异业而同道。……自王道熄而学术乖，人失其心，交骛于利，以相驱轶，于是始有歆士而卑农，荣宦游而

耻工贾。夷考其实，射时罔利有甚焉，特异其名耳。……吾观方翁士商从事之喻，隐然有当于古四民之义，若有激而云然者，呜呼！斯义之亡也，久矣，翁殆有所闻欤？抑其天质之美而默然有契也。吾于是而重有感也。”(四部备要本《阳明全书》卷二十五)

我们详引此表，因为它可以说是新儒家社会思想史上一篇划时代的文献。此文的历史意义可以从几方面来说明。第一、方麟的活动时期当在15世纪下半叶。他弃去举业转而经商，这正是后世“弃儒就贾”的一个较早的典型。关于这一点，留待下文再说。第二、方麟早年是“士”出身，曾充分地受到儒家思想的熏陶，他在改行之后便自然把儒家的价值观带到“商”的阶层中去了。所以他给两个儿子写的信“皆忠孝节义之言，出于流俗，类古之知道者”。这便提供了一个具体的例证，说明儒家伦理是怎样和商人阶级发生联系的。这当然不是两者沟通的唯一管道，但确是最重要的管道之一。第三，同时也是最有意义的一点，即王阳明本人对儒家四民论所提出的新观点。这篇“墓表”是王阳明卒前三年所作，可以代表他的最后见解。本文中篇曾引及他第二次讨论“治生”问题，提出了“虽终日作买卖，不害其为圣贤”之说。这条语录的时代虽不能定，但却与“墓表”的意见一致，可见阳明此篇决非世俗的敷衍之作，而代表他的真正看法。他说：“古者四民异业而同道，其尽心焉，一也。”这是一个全新的命题，虽然它以“托古”的姿态出现。大体上此文“托古”之意正与所谓“拔本塞源论”(见《传习录》第一

四二条)相同,思路也相通,撰写的时间复相去不远。其最为新颖之处是在肯定士、农、工、商在“道”的面前完全处于平等的地位,更不复有高下之分。“其尽心焉,一也”一语,即以他特殊的良知“心学”普遍地推广到士、农、工、商四“业”上面。他在同一年(1525,乙酉)所写的《重修山阴县学记》中说:

> 夫圣人之学,心学也;学以求尽其心而已。(《阳明全书》卷七)

可见“尽心”两字的份量之重。商贾若“尽心”于其所“业”即同是为“圣人之学”,决不会比士为低。这是“满街都是圣人”之说的理论根据。相反地,“墓表”中且明白地指出,当时的“士”好“利”尤过于商贾,不过异其“名”而已。因此,他要彻底打破世俗上“荣宦游而耻工贾”的虚伪的价值观念。王阳明以儒学宗师的身份对商人的社会价值给予这样明确的肯定,这真不能不说是新儒家伦理史上的一件大事了。

王阳明“古者四民异业而同道”和沈垚“古者四民分,后世四民不分”其实说的是同一事,尽管字面上几乎完全相反。他们都是针对着士商之间的界线已渐趋模糊这一社会现象而立论的。所不同者,王阳明从儒家理想社会的观点出发而托于古,沈垚则以历史事实为根据而指出古今之异。阳明的新四民论并不只是一个抽象的理论。通过泰州学派王艮(1483—1541)的社会讲学,这个理论已实际上传播到商贾农工的身上。王栋(1503—1581)追述他的老师王艮的讲学功绩说:

> 自古农工商贾虽不同，然人人皆可共学。……汉兴惟记诵古人遗经者起而为经师，更相授受。于是指此学独为经生文士之业，而千古圣人原与人人共明共成之学，遂泯没而不传矣。天生我先师（按：指王艮），崛起海滨，慨然独悟，直起孔、孟，直指人心，然后愚夫俗子不识一字之人皆知自性自灵，自完自足，不假闻见，不烦口耳，而二千年不传之消息，一朝复明。先师之功可谓天高地厚矣①。

可证王艮所传的即是阳明的“四民异业而同道”之教。王栋所言纵略有夸张，但当不致与事实相去太远。岛田虔次研究泰州学派，以为与商业发达、庶民兴起有密切关系，并引此条语录代表中国近代精神的一个最高潮，这是很可以成立的历史断案②。

另一方面，沈垚所说的“后世四民不分”也是明中叶以来受到广泛注意的一个社会现象。归有光（1507—1571）《白庵程翁八十寿序》云：

> 新安程君少而客于吴，吴之士大夫皆喜与之游。……古者四民异业，至于后世而士与农商常相混。……程氏……子孙繁衍，散居海宁、黟、歙间，无虑数千家，并以读

---

① 李颙《二曲集・观感录》“心斋先生”条末所引《王一庵先生语录》。《明儒学案》卷三十二《泰州学案》所引文字小有异同。

② 见岛田虔次《中国における近代思惟の挫折》（东京 1970）页 246—248。

> 书为业。君岂非所谓士而商者欤？（《震川先生集》卷十三）

归有光的“士与农商常相混”与沈垚“四民不分”如出一口，但前者是16世纪的人，可见这一现象起源之早及持续之久。尤可注意者，此文在“士而商”、“商而士”之上都加上“所谓”两字，表示这两句话已是当时流行的成语。明代中叶以后，士与商之间已不易清楚地划界线了。程白庵是新安人，即属于著名的“新安商人”或“徽商”的集团。这一地区与儒家伦理的关系尤其密切，下文当再申论。事实上，明清作者所谓“四民不分”或“四民相混”，主要都是讲士与商的关系。明清社会结构的最大变化便发生在这两大阶层的升降分合上面。不但士人早已深刻地意识到这一变化，商人亦然。明人王献芝论及徽商时曾说：

> 士商异术而同志①。

王献芝其人及年代未详，但此语与王阳明“四民异业而同道”几乎如出一口，更值得注意的则是李梦阳（1473—1529）《明故王文显墓志铭》所引商人王现（文显）自己的话：

---

① 王献芝《弘号南山行状》（休宁《汪氏统宗谱》），引自张海鹏、唐力行《论徽商“贾而好儒”的特色》，见《中国史研究》，1984，第4期，页68。

> 文显尝训诸子曰：夫商与士，异术而同心。故善商者处财货之场而修高明之行，是故虽利而不污。善士者引先王之经，而绝货利之径，是故必名而有成。故利以义制，名以清修，各守其业。天之鉴也如此，则子孙必昌，身安而家肥矣。（《空同先生集》卷四十四）

王现（1469—1523）和王阳明是同时代的人，他的"异术而同心"之说也与阳明语言若合符节。墓志铭的资料照例是由死者的家人提供的，所以我们并不能以此语归之撰者。李梦阳的祖父虽然出身商贾，他本人也与商人多所交往[①]，但此铭中所引王现的话却和他的思想不合。他在《贾论》一文中（《空同先生集》卷五八）特别攻击"贾之术恶"，认为商人"不务仁义之行，而徒以机利相高"。可见他对商人仍持有很深的传统偏见。我们既断定"士商异术而同心"，确是商人自己的话，这条史料的价值便更值得重视了。他的训语后半段涉及商人的道德观念问题，留待后面再作进一步的分析。王现的话使我们看到明代商人也意识到他们的社会地位已足以与士人相抗衡了。让我再引汪道昆（1525—1593）的话以为旁证。汪道昆出身新安商人家庭，祖父以盐业起家，汪家又与新安名商吴氏、黄氏、程氏、方氏诸家有姻戚关系。所以他可以说是新安商人的一个有

---

① 参看吉川幸次郎《李夢陽の一側面——古文辞の庶民性》，刊在《立命馆文学》第一八〇号（《桥本循先生古稀纪念特辑》，1960年6月），页190—208。

力的代言人①。他在《诰赠奉直大夫户部员外郎程公暨赠宜人闵氏合葬墓志铭》中说：

> 大江以南，新都以文物著。其俗不儒则贾，相代若践更。要之，良贾何负闳儒！（《太函集》卷五十五）

“良贾何负闳儒”这样傲慢的话是以前的商人连想都不敢想的。这句话充分地流露出商和士相竞争的强烈心理。这一点下文将续有讨论。但我们若真正断定明代商人的心理确已发生了新的变化，便必须引前代商人的说法加以比较。这一方面的资料很难寻找，幸而欧阳修记录了一个北宋商人的议论，足以说明问题。欧阳修《湘潭县修药师院佛殿记》云：

> 湘潭县药师院新修佛殿者，县民李迁之所为也。迁之贾江湖，岁一贾，其入数千万。迁之谋曰：“夫民，力役以生者也。用力劳者，其得厚；用力媮者，其得薄。以其得之丰约，必视其用力之多少而必当。然后各食其力而无惭焉。士非我匹，若工农则吾等也。”（《欧阳文忠公文集》卷六三）

这位北宋大贾不但自觉不能与士比肩，而且以劳动价值而言，

---

① 关于汪道昆的背景，可看藤井宏《新安商人の研究》(二)，《东洋学报》，第卅六卷第二号(1953年9月)页42—43及同文(三)，《东洋学报》第三十六卷第三号(1953年12月)，页66—71。

也有愧于农与工。因此他接着说：农与工"所食皆不过其劳。今我则不然。……用力至逸以安，而得则过之。我有惭于彼焉。"这种说法才完全符合传统士、农、工、商的四民秩序。把李迁之的话和王现的话对照着看，我们便不难发现从11世纪到15世纪，士与商之间的已起了相当基本的变化，而传统的四民观也已在实质上受到重要的修正了。

明清的儒家和商人都已重新估量了商人阶层的社会价值。这一重估事实上也是被新的社会现实所逼出来的。所以在明清文人的作品中，这一现实往往也会在有意无意之间流露出来。姑举数例以证之。何心隐(1517—1579)在《答作主》中说：

> 商贾大于农工，士大于商贾，圣贤大于士。

又说：

> 商贾之大，士之大，莫不见之，而圣贤之大则莫之见也。农工欲主于自主，而不得不主于商贾。商贾欲主于自主，而不得不主于士。商贾与士之大，莫不见也。使圣贤之大若商贾与士之莫不见也，奚容自主其主，而不舍其所凭以凭之耶？岂徒凭之，必实超而实为之，若农工之超而为商贾，若商贾之超而为士者矣。(《何心隐集》第三卷)

这篇文字之特别有趣，是因他本不是讨论四民关系的，它的主

旨是要人"壬于圣贤"。但在无意之间，它竟反映了当时社会结构的实况，即四民的排列是士、商、农、工。而且四民又可再归纳为两大类：士与商同属于"大"，而农与工则并列于社会的最低层。这是完全合乎实际的。18世纪的恽敬（1757—1817）在《读货殖列传》中也说：

> 盖三代之后，仕者为循吏、酷吏、佞幸三途，其余心力异于人者，不归儒林，则归游侠，归货殖，天下盖尽于此矣。……是故货殖者，亦天人古今之大会也。（《大云山房文稿》初集卷二）

恽敬的话也是不自觉地反映了清代社会状况。他所讨论的其实只是士和商两类人，"游侠"不过是因为读《史记》而顺便提及而已。末句则透露了他对商人势力之大所发生的感慨。可见当时"心力异于常人者"不归之士即归之商。农与工当然不可能排在商之上了。不但士对商的估价如此，商人自己也是一样。李维桢（1547—1626）《乡祭酒王公墓表》记陕西商人王来聘诫子孙之语曰：

> 四民之业，惟士为尊，然无成则不若农贾。（《太泌山房集》卷一〇六）

又韩邦奇《大明席君墓志铭》记山西商人席铭（1481—1523）"幼时学举子业，不成，又不喜农耕"，曰：

丈夫苟不能立功名于世，抑岂为汗粒之偶，不能树基业于家哉！（《苑洛集》卷六）[①]

王来聘虽用"农贾"的现成名词，事实上他当然是说士而无成反不如商贾。席铭则十分坦率，明言得不到"功名"便从事商业，决不屑为农夫。可见根据商人的四民观，也是士为尊而商则紧随其后，农的社会地位则远在商之下。这和上引何心隐、恽敬的价值观是完全一致的。

到了清代，我们甚至发现有士不如商的一种说法。归庄（1613—1673）《传砚斋记》是为太湖洞庭山士商两栖的严舜工所作，其中有一段说：

士之子恒为士，商之子恒为商。严氏之先，则士商相杂，舜工又一人而兼之者也。然吾为舜工计，宜专力于商，而戒子孙勿为士。盖今之世，士之贱也，甚矣。（《归庄集》卷六）

此处归庄引严氏先世"士商相杂"之例再度证实了他的曾祖父归有光"士商常相混"的观察。但是更可注意的则是他劝严舜工"专力于商，而戒子孙勿为士"之语。这句话当然不能从字面

① 以上两条分别转引自寺田隆信《山西商人の研究》（京都东洋史研究会，1972），页286及293。

去理解，归庄是明遗民，他劝人经商而勿为士是出于政治动机，即防止汉人士大夫向满清政权投降。明遗民的领袖人物中已偶有从事商业活动者，如顾炎武"垦田度地，累致千金"①，且相传与山西票号有关；又如吕留良因行医和从事刻书业，而被同辈攻击其"市廛污行"②。不过当时知名大儒从商者尚属例外，而不知名士人因政治原因而"弃儒就贾"者则为数或恐不少。兹举偶见之两三例如下。朱彝尊《布衣周君墓表》云：

> 君讳筼……幼治书，年十九丧父居忧，读丧祭礼，乡党以孝称。遭乱，乃弃举子业不治，就市廛卖米。

同文之末又记周筼故友之一云：

> 范路，字遵甫，自兰溪迁长水。经乱，卖药于市，有《灵兰馆集》。（《曝书亭集》卷七二）

姚鼐《鲍君墓云铭》云：

> 鲍氏世为歙人。明末有诸生遭革命不复出者，曰：登明，……生子元颖，贾于吴致富。（《惜抱轩集》卷十三）

---

① 见全祖望《鲒埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》。

② 见《吕晚村文集》（台湾商务印书馆影印本，1973年）卷二"复姜汝高书"。朱舜水（1600—1682）在日本"亦与诸商贸易往来"，见《朱舜水集》（北京中华书局，1981）卷七《答华东守约书》之四，页175。

这一类例子如果向文集、笔记、方志中去广为搜集，一定可以增加不少[①]。但以本篇主旨而言，以上诸例已经够说明归庄的弦外之音了。由此可知明清之际的政治变迁曾在一定的程度上加速了“弃儒就贾”的趋势。更重要的是这一变迁也大有助于消除传统四民论的偏见，使士不再毫无分别地对商人抱着鄙视的态度。

然而我们又不能过分强调政治的影响力。如果士之肯定商的社会价值完全出于一时的政治动机，那么我们便无法解释上述从王阳明到沈垚关于四民的新观念了。以下我们要选录明清几个商业繁盛地区的社会价值观来进一步说明这一论点。黄省曾（1490—1540）《吴风录》说：

> 至今吴中缙绅士夫多以货殖为急[②]。

张瀚（1511—1593）《商贾记》是16世纪中国商业世界的一个横剖面，极受近人重视。其中论福州会城及建宁、福宁地区云：

> 而时俗杂好事，多贾治生，不待危身取给。若岁时无丰，食饮被服不足自通，虽贵宦巨室，闾里耻之。（《松窗梦

---

① 按：Ping-ti Ho, The Ladder of Success in Imperial China 附录引歙县江国茂之例。国茂，明诸生，国变后在扬州以盐业起家。我疑心也是出于遗民的动机，并非因易代之际有“黄金机会”而改业。（Ho, p. 287）明末商人之忠于明室最可歌可泣者是崇明商的沈百五，其事迹见钱泳《履园丛话》卷一“沈百五”条。

② 引自谢国桢《明代社会经济史料选编》（福建人民出版社，1981），中册，页113。

语》卷四）

汪道昆《明故处士溪阳吴长公墓志铭》云：

古者右儒而左贾，吾郡或右贾而左儒。盖诎者力不足于贾，去而为儒；羸者才不足于儒，则反而归贾。（《太函集》卷五四）

又《荆园记》云：

休、歙右贾左儒，直以九章当六籍。（同上卷七七）

崇祯本二刻《拍案惊奇》卷三十七云：

徽州风俗以商贾为第一等生业，科第反在次着[①]。

雍正二年（1724）山西巡抚刘于义奏折云：

但山右积习，重利之念甚于重名。子孙俊秀者多入贸易一途，其次宁为胥吏。至中材以下方使之读书应试。以故士风卑靡。

① 转引自藤井宏《新安商人》（四），《东洋学报》第卅六卷第四号（1954年3月），页117。

雍正硃批则曰：

> 山右大约商贾居首，其次者犹肯力农，再次者谋入营伍，最下者方令读书。朕所悉知，习俗殊可笑。（均见《雍正硃批谕旨》第四七册“刘于义 雍正二年五月九日”条）

以上所引资料或属16世纪或属18世纪，都与明清之际的政治变动无关。以地域而论，这些资料则概括了江苏、福建、安徽、山西各省。其中尤以徽州和山西两处最值得注意，因为这正是明清两大商人集团的产生地。这两地的人甚至把商业放在科举之上，这话虽可能有夸张，但至少使我们不能不承认传统的四民观确已开始动摇了。所以前引归庄的话除了政治涵义之外，也还有涉及社会价值的深刻意义。无论如何，在传统四民观的支配之下，教子弟为商而不为士毕竟是很难想像的。这里我们要引宋代儒者的看法作为对照。陆游的家训(《太史公绪训》)有一条说：

> 子孙才分有限，无如之何，然不可不使读书。贫则教训童稚以给衣食，但书种不绝足矣。若能布衣草履，从事农圃，足迹不至城市，弥是佳事。……仕宦不可常，不仕则农，无可憾也。但切不可迫于食，为市井小人之事耳，戒之戒之。（见叶盛《水东日记》卷十五“陆放翁家训”条）

放翁家训是叶盛(1420—1474)从陆氏家谱中抄录出来的，不

见于放翁集中，但其真实性则无可疑，因为其中所言与放翁思想完全吻合。放翁《东阳陈君义庄记》有云：

> 若推上世之心爱其子孙，欲使之衣食给足，婚嫁以时；欲使之为士，而不欲使之流为工商，降为皂隶。(《渭南文集》卷二一)

不难看出，陆放翁所根据的是典型的传统四民论。所以子弟只能在士、农二业中谋生，决不可流为市井小人。另一与放翁约略同时的袁采在《袁氏世范》中也有类似的意见。他说：

> 士大夫之子弟，苟无世禄可守，无常产可依，而欲仰事俯育之计，莫如为儒。其才质之美，能习进士业者，上可以取科第致富贵，次可以开门教授，以受束脩之奉。其不能习进士业者，上可以事书札，代笺简之役；次可以习点读，为童蒙之师。如不能为儒，则巫、医、僧、道、农圃、商贾、技术，凡可以养生而不至于辱先者，皆可为也。子弟之流荡，至于为乞丐、盗窃，此最辱先之甚。(卷中《子弟当习儒业》条)

袁采的标准比陆游的稍宽，但其坚持为士之意是很显然的。而且在万不得已必须改业时，商贾的位置也差不多排在最末，不过比乞丐、盗窃略高一二级而已。以陆、袁两家之说与明清时代某些地区"右贾而左儒"的倾向互较，中国四民观的新变化

便十分清晰地显现出来了。我们不应过分夸张这种倾向，但历史事实是：从宋到明清，一般人对士与商的看法确已不同。明清的社会价值系统之所以发生了如此深刻而微妙的内在变化，其原因当然是很复杂的，本文无法详论。粗略言之，有两点特别值得注意。第一是中国的人口从明初到19世纪中叶增加了好几倍，而举人、进士的名额却并未相应增加，因此考中功名的机会自然越来越小[①]"弃儒就商"的趋势一天天增长可以说是必然的。据重田德的研究，仅以安徽婺源一县而言，清代"弃儒就商"的实例便不下四五十个[②]。此外如明代山西也有大量的因举业不成或家贫不能继续读书而转入商业的例子[③]。第二，明清商人的成功对于士大夫也是一种极大的诱惑。明清的捐纳制度又为商人开启了入仕之路[④]，使他们至少也可以得到官品或功名，在地方上成为有势力的绅商。兹举一个很生动的例子作为说明。洪亮吉(1746—1809)《又书三友遗书》记汪中(1744—1794)在扬州的故事，说：

岁甲午(1774)余馆扬州榷署，以贫故，肄业书院中。

---

① 详见 Ho, Ladder of Success. 例如明代(1368—1644)共取进士24594人，清代(1644—1911)共26747人(页189)，所增微不足道。按：16世纪时已有人明白指出："士而成功也十之一，贾而成功十之九。"这句话曾使一个习进士业的人改而从商。见《南丰志》第五册"百岁翁状"，引自《明清徽商资料选编》第788条，页251。

② 重田德《清代社会经济史研究》(东京，岩波书店，1975)，页294—349。

③ 参看寺田隆信《山西商人》，页291—293。

④ 参看许大龄《清代捐纳制度》(《燕京学报》专号之二十二，1950年)。捐纳者多富商。见于页36及136所引王士禛与陆陇其之文。

一日薄晚，偕中至院门外，各骑一狻猊，谈徐东海所著《读礼通考》得失。忽见一商人，三品章服者，肩舆访山长。甫下舆，适院中一肄业生趋出，足恭揖商人曰：昨日前日并曾至府中叩谒安否，知之乎？商人甚傲，微颔之，不答也。(《更生斋文甲集》卷四)

故事的后半段是汪中在愤极之余折辱了这位大商人。但我们最感兴趣的还是那位扬州书院肄业生对商人的两次叩谒和见面时的礼敬。像汪中、洪亮吉这样的士人恐怕是少数，那个肄业生倒是有代表性。这岂不是18世纪士商关系一幅绝妙的白描图吗？不用说，商人的"三品章服"当然是捐纳得来的。

最后，关于新四民论出现的问题，我们还要澄清一个可能发生的疑问：即一般而言，元代的商人地位似乎在儒士之上，那么明清士商关系的变化是否直接渊源于蒙古人的统治？以我所知，元代恐怕只能算是特殊情形，对16世纪以后的社会变化至少看不出有直接的影响。蒙古政权所利用的巨商主要是所谓"色目人"，是《蒙鞑备录》中回鹘田姓(王国维《黑鞑事略笺证》曾考其人)，如阿老瓦丁、乌马儿弟兄二人(见戴良《九灵山房集》卷十九《高士传》)，又如更著名的蒲寿庚，都是显例[①]。最重要的是儒家的社会价值根本未变，依然是"重农轻

① 参看蒙思明《元代社会阶级制度》(修正本，北京，中华书局，1980年)，页90—91；146—152。关于元代儒士的社会地位可看萧启庆《元代的儒户：儒士地位演进史上的一章》，收在《元代史新探》(台北，新文丰出版公司，1983年)，页1—58。

商”。姚燧《中书左丞姚文献公神道碑》记姚枢(1203—1280)向忽必烈献《救时之弊》三十条，其一即云：

> 布屯田以实边戍，通漕运以粟京都，倚债负则贾胡不得以子为母，如牸生牸牛，十年千头之法，破称贷之家。(《牧庵集》卷十五)

所谓“以子为母”便是《黑鞑事略》中所说的蒙古统治者“皆付回回以银，或贷之民，而衍其息。一锭之本展转十年后，其息一千二十四锭”。这种高利盘剥在元代叫做“羊羔利”。姚枢是元初大儒，他在献策中力主重耕织、抑“工技”和“贾胡”，其用意正是要恢复传统的“四民”秩序。元代是儒士没有出路的时代，但是我们并看不到16世纪以后那种“弃儒就贾”的现象，更看不到商人有“良贾何负闳儒”的自负。戴良在《玄逸处士夏君墓志铭》中记载了一位鄞县的成功商人夏荣达(1314—1361)。但他是在“进退皆困”的情形下才“为货殖”的。他所崇敬的还是“士大夫”。《铭》曰：

> 君读书虽不多，然雅敬贤士夫而听其话言。子若孙必延名师儒以教。(《九灵山房集》卷二三)

戴良在《铭》末也说他“所就仅如此……惜乎才不为世用，志不行于时也。”夏荣达已是元末人，但士、商双方仍对商业的价值无所肯定。上面我们曾引了南宋陆游和袁采重“士”而轻“商”

的观念;这种观念在元代也依然很强固。杨维祯(1296—1370)《孝友先生秦公墓志铭》云:

> 余始来吴,闻昆、太仓为货居地。不为习屈,挺然以文行自立者,二人也。

这二人之一便是秦玉(1292—1344)。《墓志铭》记他的话曰:

> 士读书将以惠天下,不幸不及仕,而教人为文行经术,亦惠耳。(见《东维子文集》卷二五)

这不正是陆、袁的话的再版吗?元代的盐商自然也显赫一时,但是很少有象汪道昆一类的作者来为他们唱赞词。(参看程钜夫《雪楼集》卷十九《清州高氏先德之碑》)相反地,他们却遭到深刻的讥刺。杨维桢的《盐商行》有云:

> 人生不愿万户侯,但愿盐利淮西头。人生不愿万金宅,但愿盐商千料舶。大农课盐析秋毫,凡民不敢争锥刀。盐商本是贱家子,独与王家埒富豪。亭丁焦头烧海榷,盐商洗手筹运幄。大席一囊三百斤,漕津牛马千蹄角。司纲改法开新河,盐商添力莫谁何。大艘钲鼓顺流下,检制孰敢悬官铊。吁嗟海王不爱宝,夷吾策之成伯道。如何后世严立法,只与盐商成富媪。

此诗显然认为元代法律对盐商过于宽大;而"盐商本是贱家子"之句尤其反映了传统"贱商"的观念。所以明代一开始,朱元璋便立刻回到汉代"法律贱商人"的旧格局中去了。徐光启《农政全书》卷三记:

> (洪武)十四年(1381)上加意重本抑末,下令农民之家许穿生病细纱绢布,商贾之家只许穿布;农民之家但有一人为商贾者,亦不许穿细纱。

这些证据告诉我们:王阳明以来"四民异业而同道"之说决不是直接从元代延续下来的。事实上,战国秦汉以降商人在中国社会上一直都很活跃[1]。但以价值系统而言,他们始终是四民之末。一直要到16世纪,我们才看到传统的价值观念有开始松动的迹象。虽然19世纪以后,传统的偏见依然继续存在,但是从王阳明到沈垚的许多见解在儒家社会思想史上则确是一个崭新的发展。换句话说,我们可以在明代以前找到商人活跃的事实,也不难在清代中叶以后仍发现轻商的言论,然而新四民论的出现及其历史意义则无论如何是无法抹杀的。

3. 商人与儒学

现在我们要进一步讨论明清商人和儒学的一般关系了。

---

① 关于先秦商人的活动,可看 Cho-yun Hsu, Ancient China in Transition (Stanford University Press, 1965);关于秦汉时代可看 Ying-Shih Yu, Trade and Expansion in Han China (University of California press, 1966).

在未进入正题之前,我们必须先说明一点,即商人是士以下教育水平最高的一个社会阶层。不但明清以来"弃儒就贾"的普遍趋势造成了大批士人沉滞在商人阶层的现象,而且,更重要的是商业本身必须要求一定程度的知识水平。商业经营的规模愈大则知识水平的要求也愈高。即以一般的商人而言,明清时代便出现了大批的所谓"商业书",为他们提供了必要的知识。据寺田隆信在日本《内阁文库》所见[1],已有以下数种:

《一统路程图记》八卷 明黄汴撰 吴岫校 明隆庆四年序刊

《商程一览》 二卷 明陶承庆 明刊

《士商要览》 三卷 清儋漪子编 清刊

《路程要览》 二卷 清刊

《天下路程》 三卷 清陈其辉 乾隆六年刊

《示我周行》 全三卷附续集 清赖盛远 清刊

此外寺田氏又列举了以下两书:

《三台万用正宗》 万历二十七年 余文台刊

《商贾便览》 八卷 乾隆五十七年 吴中孚自序

① 详见寺田隆信《山西商人》第六章。

谢国桢也介绍了三种：

《鼎锲十二方家参订万事不求人博考全编》 明刊

《五刻徽郡释义经书士民便用通考杂字》 残存二卷 崇祯刊

《新刻增订释义经书世事通考杂字》 二卷外一卷 徽郡黄惟质订补 乾隆刊

最后一种即是第二书的增补本[①]。这些书可以说是商人为自己的实际需要而编写的，并且也是由商人刊行的。明、清商业书是从商人观点所编写的日用百科全书，从天文、地理、朝代、职官、全国通商所经的里程道路、风俗、语言、物产、公文书信、契约、商业、算术、以至商业伦理等无所不包。从这类书的大量出版和一再刊刻，我们可以看到商人必须对他们所生活的客观世界具有可靠的知识。书名中有"博考"、"通考"等字样更可能暗示着明清考证学兴起的社会背景。商人的世界观与终老一村的农民恰恰相反，也和不出户牖专讲心性的儒者不同；他们不能满足于主观的冥想，而必须了解广大的外在世界。以16世纪以来士商混而不分的情况而言，商业活动或竟是儒学向考证转变的一种外缘，也未可知，这一点不是本篇的主旨所在，姑不深论。

明、清又是小说、戏剧大为流行的时代。近人已多言其与

① 谢国桢《明清笔记丛谈》(上海古籍出版社，1981)，页354－355。

城市商人阶层的兴起或有关系。15世纪的叶盛在《水东日记》中已指出：

> 今书坊相传射利之徒偶为小说杂书，南人喜读如汉小三（光武）、蔡伯喈（邕）、杨六使（文广），北人喜读如继母大贤等事甚多。农工商贩，钞写绘画，家畜而人有之。……有官者不以为禁，士大夫不以非；或者以为警世之为，而忍为推波助澜者，亦有之矣。（卷二十一“小说戏文”条）

到了17世纪刘献廷甚至以小说、戏文比之六经，而说“戏文、小说乃明王转移世界之大枢机。圣人复起不能舍此而为治”。（《广阳杂记》卷二）可见这种商人阶层所嗜好的民间文学愈来愈发达，也愈受士人的重视。冯梦龙（1574—1646）、凌蒙初（1580—1644）所编的《三言》、《二拍》中往往取材于当时的商人生活，其中有些关于商人的故事，如《醒世恒言》中的《施润泽滩阙遇友》和《徐老仆义愤成家》或可在方志中证实其历史

背景的真实性[1],或竟实有其人[2]。所以这些文学作品今天又成为我们研究明清社会经济史的重要资料了。由于商业书和社会小说中都包含了通俗化的儒家道德思想,它们又构成了商人吸收儒家伦理的另一来源。此外还应该附带一提的则是民间宗教。黄宗羲《林三教传》曰:

> 近日程云章倡教吴、彰之间,以一、四篇言佛,二、三篇言道,叁两篇言儒……修饰兆恩之余术,而抹杀兆恩,自出头地。余患惑于其说者不知所由起,为作林三教传。(《南雷文案》卷九)

这里值得注意的是程云章的三教运动。云章(亦作"云庄")名智,本是徽州典当商出身,落籍于吴,生于1602年,卒于1651年。他提倡三教合一必极有影响,所以同时代的黄宗羲才特别要写此传来揭破他的底细。这是17世纪徽商参加并领导三教

---

① 关于明人小说的真实背景可看杜联喆《明人小说记当代奇闻本事举例》,《清华学报》新七卷二期(1969年8月),页156--175。施润泽故事的考证,见E-tu Zen Sun Frugality and Wealth in a Ming Talcin Selected Essays in Chinese Economic History (Taipei:Student Book Co. 1981)pp. 183--191.

② 徐老朴的故事本于田汝成的《阿寄传》(《说郛》本)。此故事大概因李贽的表扬而家喻户晓。见《焚书》卷五"阿寄传"。关于冯梦龙和凌蒙初的生平和思想可看:Patrick Hanan The Chinese Vernacular Story,(Harvard University Press 1981)Chaps.4 and 7.商人喜读小说戏曲早已成为一传统。清道光时黟县商人舒遵刚说:"人皆读四子书,及长习为商贾,置不复问,有暇辄观演义说部。"(《黟县三志》卷十五《舒君遵刚传》,引自《明清徽商资料选编》第377条,页276。

运动的明证[1]。由此可见商人由于读书识字之故，他们直接吸收儒家及其他宗教伦理的机会是非常多的。程云章的例子更使我们了解：商人对于宗教和道德问题确有积极追寻的兴趣，不仅是被动地接受而已。

以儒家思想而言，商人早在16世纪已表现出主动求了解的愿望。何良俊(1506—1573)《四友斋丛说》卷之四略云：

> 我朝薛文清(瑄，1389—1464)、吴康斋(与弼，1392—1469)、陈白沙(献章，1428—1500)诸人亦皆讲学，然亦只是同志。……何尝招集如许人？唯阳明先生从游者最众，然阳明之学自足耸动人。……而后世中才，动辄欲效之。呜呼！几何其不贻讥于当世哉！阳明同时如湛甘泉(若水，1466—1560)者，在南太学时讲学，其门生甚多。后为南宗伯(按：甘泉1533年升南京礼部尚书)，扬州、仪真大盐商亦皆从学，甘泉呼为行窝中门生。此辈到处请托，至今南都人语及之，即以为谈柄。甘泉且然，而况下此者乎？宜乎今之谤议纷纷也。

何良俊是反对"讲学"的人，此书自序成于1569年，在张居正禁讲学前十年。因此他的议论未必完全公正。1533年以后扬州、仪真的大盐商向甘泉问学是出于其他的动机，还是对甘泉

[1] 日本内阁文库藏有《程氏丛书》附《年谱》，见酒井忠夫《中国善书の研究》(东京，弘文堂，1960)，页282。

"到处体认天理"的说法发生了真正的兴趣,当然不易断定。但此时王阳明已死,他的弟子如王畿、王艮等正在轰轰烈烈地向社会各阶层展开传教运动。盐商中有人因此而产生了对理学的好奇心,也是很自然的事。根据上面关于士商关系的分析,我们应该承认甘泉的盐商弟子之中不乏求"道"之士。何良俊所说"到处请托"之事也许不虚,但是我们也不能据此而对盐商一笔抹杀。

商人之所以对儒学发生严肃的兴趣是由于他们相信儒家的道理可以帮助他们经商。16世纪的陆树声在《赠中大夫广东布政司右参政近松张公(士毅)暨配陆太淑人合葬墓志铭》中说:

> (士毅)舍儒就商,用儒意以通积著之理。不屑纤细,惟择人委任责计出入。(《陆文定公集》卷七)①

这篇铭文中最触目的是"儒意"二字。但"儒意"在此究作何解?以上下文来看,张士毅并不指儒家的道德而言,毋宁指儒学中"治人"、"治事"以至"治国"的道理或知识。所以下文所强调的是"知人善任"的原则。换句话说,士人如何运用他们从儒家教

① 转引自重田德《清代社会经济史研究》,页179。另一同时之例是歙商黄长寿:"以儒术饰贾事,远近慕悦。不数年赀大起。"(《潭渡黄氏族谱》卷九)《望云翁传》)见《明清徽商资料选编》第1364条,页449。又如前引黄崇德"博览多通,上自《春秋》、《管子》之书,东汉盐铁之论,唐宋食货之志,明兴《大明会典》讲求周悉。"(同上第231条、页74)尤可见商人所读之书与一般儒生不同。

育中所得来的知识以治理国家,商人便运用同样的知识来经营他们的商业。吴伟业(1609—1672)为我们提供了一个更有意义的例证。他在《卓海幢墓表》中介绍了一位浙江瑞安商人卓禺的事迹。其文略曰:

> 公讳禺,姓卓氏……居京师五载,屡试于锁院,辄不利,归而读书武康山中,益探究为性命之学。先是公弱冠便有得于姚江知行合一之旨。姚江重良知,颇近佛氏之顿教,而源流本殊。后之门人推演其义,以见吾道之大,于是儒释遂合。公既偕同志崇理学、谈仁义,而好从博山、雪峤诸耆宿请疑质滞。……公之为学,从本达用,多所通涉。诗词书法,无不精诣。即治生之术亦能尽其所长。精强有心计,课役僮隶,各得其宜。岁所入数倍,以高赀称里中。(《梅村家藏稿》卷五〇)

卓禺显然也是一个"弃儒就贾"的人,《墓表》不著其年代,但当略早于吴梅村。尤其难得的是:他的例子具体地说明了明清之际的商人中确有王阳明学派的信徒。他大概受到王畿一派的影响,因此有意汇合儒释。雪峤是雪峤圆信(1571—1647),浙江鄞县人。博山不易定为何人,疑是博山元来(1575—1630)。另有博山智訚(1585—1637)及博山道舟(1585—1655)则嫌年代稍迟,不足与雪峤比肩。卓禺显然对理学和佛学都有很深的信仰,但他却凭借着这些精神资源以为经营商业之用。他可以说是以出世精神做入世事业的一个典型例子。这可由他的从

弟卓尔康(左车)对他的评价获得实证。吴梅村引卓左车之言曰:

白圭之治生也，以为知不足与权变，勇不足以决断，仁不能以取予，强不能有所守，虽学吾术，终不告之。夫知、仁、勇、强，此儒者之事，而货殖用之，则以择人任时，强本力用，非深于学者不能辨也。今余之学不足以及余兄;而余兄之为善里中，尝斥千金修桥梁之圮坏者，岁饥出囷粟，所全活以百数。彼其于吾儒义利之辨，佛氏外命之说，深有所得，岂区区禹与废著鬻财者比耶!

白圭知、仁、勇、强之说出《史记·货殖列传》。这些虽然都是儒家的德目，但可以中立化(或普遍化)而用之于货殖。这正可以说明上引张士毅所谓"用儒意以通积著之理"。这种"儒意"是广义的，不限于儒家的学说。从《货殖列传》和卓左车的话来看，其所指者毋宁是如何掌握商业世界的客观规律。因此卓左车所谓"非深于学者不能辨"，其"学"决非儒家的"圣贤之学"，而是陶朱公、白圭之"学"，即以最理性的方法达到致富的目的[①]。但是卓左车后半段所说的"吾儒义利之辨"则是明指儒家道德观对卓禹的影响而言。其所举卓禺"为善里中"之事恰

① 《史记·货殖列传》引白圭之语:"吾治生产，犹伊尹、吕尚之谋，孙吴用兵，商鞅行法是也。"这正是韦伯所谓"工具理性"(instrumental rationality)。这一思想在明清被重新发现。参见《汪氏统宗谱》卷三十一"序送汪世贤(按:明正德间人)还乡"，《明清徽商资料选编》第958条，页198。

可证明沈垚所谓"睦婣任卹之风转见于商贾"。这类例子在明清文集中俯拾即是。总之，我们对吴梅村的《卓海幢墓表》细加分疏，便可知所谓"儒"与"贾"的关系必须分开两个不同的层次来理解。第一个层次的"儒学"指商人的一般知识和文化的修养，包括经、史、子、集各方面。由于这种修养必须通过儒家的教育才能取得，因此凡是受过教育的商人都可以说是具有"儒"的背景。但是我们必须记住，这是一种广义的、知识性的"儒"。如前引陆树声所用的"儒意"便属此类。这种"儒"在道德上是中立的。第二个层次则是儒家的道德规范对于商人的实际行为所发生的直接或间接的影响。这是有关商人伦理的来源问题。不过严格地说，这个问题也不简单，因为其中涉及个别商人的教育程度有高下之别。文化水准高的商人如卓禺，可以直接从王阳明的良知之教中汲取道德的启示，但是粗识文字的商人也许便要依赖通俗化的儒家伦理了。并且无论是高层文化或通俗文化中的儒家思想都已混合了释、道以及其他的成份。不但如此，中国的两层文化又无法清楚地划分界线。这些问题都给研究工作带来不易克服的困难。本篇但求观其大略，精密的分析在此是不必要的。

另一方面，我们把商与儒的关系分为两个层次乃是出于讨论上的方便，并不表示商人可以分成两类，有的专利用儒家的知识，有的专接受儒家的道德。事实上，就具体的例子而言，这两个层次也是往往混而难辨的。以下我们先讨论第二层次，即道德影响的问题。

上引卓禺是浙江人，因此早年便服膺王阳明的知行合一

之旨。这是商人受乡土儒风影响的显例。同样地，徽州商人也颇受朱子的感发。赵吉士(1628—1706)说：

> 新安各姓聚族而居，绝无一杂姓搀入者，其风最为近古。出入齿让，姓各有宗祠统之，岁时伏腊，一姓村中，千丁皆集，祭用朱文公家礼，彬彬合度。(《寄园寄所寄》卷十二)

戴震(1724—1777)在《戴节妇家传》中也指出：

> 吾郡少平原旷野，依山为居，商贾东西行营于外，以就口食。然生民得山之气，质重矜气节，虽为贾者，咸近士风。(《戴震文集》卷十二)

赵、戴皆休宁人，他们总结17和18世纪徽州的风气，当然是可信的。清代各地徽州会馆中“崇祀朱子”，而现存徽人族谱中也收入朱子的《家礼》。这些都是徽商尊崇朱子的明证[①]。徽商受朱子的影响，吴伟业的《汪处士传》提供了一个实例。徽州唐模村的汪凤龄(1583—1667)“试有司，辄不利”，他曾慨然叹

---

① 见张海鹏、唐力行之文，页68。此文所用清雍正本休宁《茗洲吴氏家典》已有牧野巽的研究。详见《明代における同族の社仕祭记录の一例》，《东方学报》(东京，第十一册之一，1940年3月)，页305—320。关于徽商会馆中供奉朱子的实例，可看吴江盛泽镇在道光十二年(1832)所立的《徽宁会馆缘始碑记》及《徽宁会馆碑记》(收在《明清苏州工商业碑刻集》，江苏人民出版社，1981年，页355—357)。

息，曰：

> 吾新安非徽国文公父母之邦乎？今紫阳书院先圣之微言、诸儒之解诂具在，奈何而不悦学乎？且吾汪氏仕而显、贾而羸者，世有其人矣。苟富贵堙灭不称，何如吾为一巷师而以免园终老也。

可见汪凤龄生于一个士商混而不分的家世，他的八个儿子后来都是“以孝谨起家，笃修行谊”的商人。他教训他们说：

> 陶朱公之传不云乎，年衰老而听子孙。吾以隐居废治生，诸子有志于四方甚善。但能礼义自将，不愧于儒术，吾愿足矣。（见《梅村家藏稿》卷五二）

这个例子具体地说明了朱子的道德观念是怎样传播到商人身上的。

明、清商人对儒家思想抱有热烈的兴趣，还有其他的重要证据可资说明。首先是他们之中颇有偏好儒家的道德训诫如“语录”、“格言”之类。现在姑举几个例子如下：

(1)席本久(1599—1678)，江苏太湖洞庭山的大商人之子。数不利于场屋，弃儒就贾。“暇则帘阁据几，手缮写诸大儒语录至数十卷。又尝训释《孝经》，而尤研精覃思于《易》。”(见汪琬《尧峰文钞》卷十五《乡饮宾席翁墓志铭》)

(2)席启图(1638—1680)，是席本久的堂侄，亦洞庭山的

大企业家。汪琬《席舍人墓志铭》曰："君好读书，贮书累万卷。于是偏葺先贤嘉言懿行，条晰部居，共若干卷，名曰：畜德录。晚岁病风痹者数年，益键户著此书。尝题于书尾曰：'吾病濒死，惟以书未成为恨。今幸少瘥，有不强力成书，而敢自惰媮者，没无以见先贤地下。'病不能转侧，至置书床笫上，俯睨之。盖其勤于问学如此。予故考君行事本末，以为得之先贤者居多。"（《尧峰文钞》同卷）

以上二例都出自洞庭山席家，叔侄之间可能互有影响。其中席启图不仅经营纺织业极具现代性[①]，而且对宗族邻里的"睦婣任卹"也无所不至，又为沈垚的观察增添了一个有力的证据。所以汪琬说他的"行事得之先贤者居多"是特别值得注意的。

（3）章策（清代），徽州绩溪人，父卒后，弃儒就贾。他一方面"精管（仲）、刘（晏）术，所亿辄中，家以日裕。"但另一方面在经商时又勤阅"先儒语录，取其益于身心以自励，故其识量有大过人者。"（《西关章氏族谱》卷二六）[②]

按：这个例子最便于说明上面所指出的儒商关系的两个层次。章策"精管、刘之术"，这是他受儒家教育（子、史之学）所得到的客观知识。他因此而掌握了商业世界的规律，获致成

---

① 傅衣凌有《明代江苏洞庭商人》一文（收在《明清时代商人与商业资本》）论及席启图的纺织经营带有"资本主义"的新性质。见页103。"资本主义"与否可置之不论，但席启图的经营确是新颖的。明清之洞庭席氏这一大商业家族极为重要，可参看张履祥《杨园先生全集》卷三四《言行见闻》四，论席氏一条。

② 此条引自张海鹏、唐力行前引文，页61。

功。但他同时又用“先儒语录”来律己，这便是他的商业伦理的来源了。

(4)王大来(1676—1712)，籍贯不详)。方苞记其兄王苍平之言曰：“昔吾兄弟三人，吾父命某学书，仲弟治家，而大来行贾。仲弟卒，内外事皆赖焉。凡可以适吾亲者，无不尽也。其家居戚党之窭限者皆赖焉。父执某无子，奉以终其身。其客京师乡人，底滞而无归者，无不资也，而未尝有私财。……大来虽未涉书史，闻古今人懿行，必低徊久之。入其闼，窗壁户牖皆所书格言也。其名虽不彰，实无愧上君子。其为我志之。”(《方望溪先生全集》卷十《王大来墓志铭》)

(5)余兆鼎(1633—1705)，安徽歙县人。方苞《余君墓志铭》说他：“少废书，读《大学》未半。行贾后，益好书，日疏古人格言善事而躬行之。”(同上，卷十一)

以上方苞所铭二人都是教育程度不高的中小商人。他们不研究“语录”，而专收集“格言”，这便说明他们的精神资源主要取自通俗文化中流传的儒家伦理。这一点是极可注意的。此外尚有几个例子，虽未标明“语录”、“格言”，而事实上也是同一类的。

(6)沈方宪，明末清初浙江海宁人。陈确《书潘烈妇碑文后》附记其事如下：“确十年前过峡山，访所亲，见纸屏上血书曰：‘愿终三年不饮酒，不食肉，不内寝。’问所亲：‘血书者何人也？’曰：‘余同居表兄沈方宪，为其父远客，死王事，旅榇未归故也。’‘何业？’‘业布米。’‘无论其志行，即其书，岂米贾哉！’曰：‘向固业儒，因贫无以为养，弃而业贾。’于是确胸中遂时时

有一沈方宪。尝窃从硖之长老参察其日用，益知方宪不独志行笃实，能精勤慎密，以振起其家业。既为死父尽偿夙负，益以其余孝养母，勤抚教诸弟妹而昏嫁之，皆以礼。而峡人又亟称其贾法之廉平。确曰：'异哉！今之儒者皆以学贾，而以方宪乃以贾学。若方宪者，真可谓好学矣。学岂惟举业之工已哉！'"(《陈确集》文集卷十七)这又是"弃儒就贾"之一例。陈确说，沈方宪是"以贾学"，意即将儒家伦理推广到商业界，也就是王阳明所谓"异业而同道"。他以血书儒家丧礼之文于纸屏之上，更可见其信仰之诚而笃。他的"贾法廉平"必渊源于儒学伦理是无可置疑的。沈方宪的事迹在当时浙江曾传为美谈，所以张履祥(1611—1674)的《言行见闻录》也记其事曰：

> 海宁沈方宪，本旧族，贸易硖石市，皆服其不欺。性笃孝，父母没，刺血书"不饮酒，不吃腥，不内寝"九字于起居之所，守之不变。其妹适里中潘氏，夫死，毕殓事，恸哭七日而卒，人称其殉节。(陈确文末原注所引)

张氏所记除"父母没"当作"父没"之外，和陈确所亲见者完全一致。这应该是一件千真万确的事，决非谀墓文溢美之词。但因有沈方宪血书纸屏之事，上举"语录"、"格言"的可信性也更为增加了。

(7)周世道(1722—1786)，杭州盐商。卢文弨在1786年撰《周君坦之家传》曰："君少英敏好学，年十七因金门公以劳得疾，所遗鹾业几折阅，又无可委托者，不得已以身肩之。节啬诸

无名费，于后始稍稍复振。弟敬之殁时，孤载章始周岁。君抚爱教笃甚至，年十九，举于乡。他若营先人窀穸，修祠宇、家乘等事，罔不竭力，以为诸子姓兄弟倡。其训子则曰：'居家以孝友为本，处世以和平为先。'呜呼！君实允蹈斯言。忆余弱冠时，尝得君家乘读之，大率皆以孝友著。今君可无愧其先人矣。"周世道是卢文弨的表弟，故后者对他的家世知之甚详。这是一个盐商世家，但其所遵行的则是典型的儒家伦理。卢文弨在传末论曰："吾闻君临财也廉，故能不失其孝友之绪。"（见《抱经堂文集》卷二九）他在此以"廉"为"孝友"的引申，是和沈方宪的例证相符合的。

卢文弨所引周世道训子之语即是当时所谓"格言"。清代《士商要览》有一则特别强调"凡人存心处世，务在中和"[①]，即与"处世与和平为先"的意思完全相同。可见这是当时商人信条之一。

（8）瞿连璧（1716—1786），浙江嘉定人。钱大昕（1728—1804）《瞿封翁墓志铭》云："翁九岁而孤，哀毁已如成人。后以家计中落，治生为急。吾乡地产木绵，衣被四方，乃于吴门经理贸迁。试计然之术，积其奇羡，遂至饶裕。翁性耿介，动必以义，不苟然诺。虑事精审，纤悉毕周。治家接物，皆中法度。……手定宗谱，条例井井。故居在儒学之南，岁久敝漏。翁既葺而

① 见寺田隆信，《山西商人》，页309。按：14和15世纪英国伦敦的商人也好抄写基督教的《格言》（mottoes）以自激励，是一个有趣的对照。见 Sylvia L. Thrupp, The Merchant Class of Medieval London, The University of Chicago Press, 1948, P. 174.

新之，后虽徙家吴阊，犹以学南自号，示不忘本也。少从侍御时西岩先生受业，故熟于邑中旧事，谭论乡先辈嘉言善行，亹亹不倦。其训子孙，严而有法。……晚岁多储方药，服食惟谨。尝举古人'善言不离口，善药不离手'之语，为予诵之。"(《潜研堂文集》卷四八)

瞿连璧的祖父曾以"明经起家"，即中过举人，而他的次子和好几个孙子也都"习儒"，其中之一便是钱大昕的女婿。这又证实了沈垚"四民不分"及"士多出于商"的论断。瞿连璧好谈"乡先辈嘉言善行"，即是平时留意"语录"、"格言"之类。他所引"古人之语"是唐代孟诜的话，原文是"养性者善言不可离口，善药不可离手"。(见《新唐书》卷一九六《隐逸传》)但瞿连璧教育程度不高，未必读过《新唐书》。古人之语"当是钱大昕知其语源而加上去的。其实此语在清代早已成为民间流行的谚语了。翟灏《通俗编》成于18世纪上半叶。(有周天度乾隆十六年，即1751《序》)其书卷十五《言笑》类已收入此条，可证瞿连璧之能够信口道出，正是因为他一向留心搜集"格言"的缘故。

以上所举商人重视"语录"、"格言"八例，在时间上涵盖了17和18世纪，以地理言则分布在江苏、安徽、浙江三省，都是商业特别发达之区。必须说明，我并未有心寻找这类记载，以上所引的只不过是在阅读诸家文集的过程中偶然摘录下来的几条罢了。如果刻意去作系统的搜集，所得当远不止此。但是我深信这些抽样而得来的例子是有相当代表性的，至少已足以说明本篇的主要论点之一。明清商人究竟关不关心道德问

题呢？他们是否曾主动地去建立自己的道德规范？如果答案是肯定的，那么他们的道德源头何在？又是通过何种具体的方式而得来的？这些都是相当吃紧的问题，而且不能以“想当然耳”的办法作模糊笼统的解答。我相信以上八例已对这些问题提供了部分的答案。由于这些实证的支持，我们对于前面所引16世纪时扬州大盐商向湛若水问学的记载也必须重新估定其意义了。以下我们将检讨商人的道德实践的问题。

4. 商人的伦理

明清商人伦理是一个极有趣而又复杂的问题。限于篇幅，本节只能从其典型意义上作一概括性的讨论。我们的重点是在说明商人在伦理上的实践，不仅是他们持有某些道德信条而已。但是这里我们碰到的一个方法论上的困难：我们固然可以找到不少明清商人实践其道德信条的证据，然而在现实世界中这种实践究竟有多少代表性？据我对于有关的这一方面的明清史料的认识，这个问题是无从用量化的方法求得解决的。不过这一方法论上的困难在史学上是普遍性的，它同样存在于韦伯有关新教伦理的研究之中。我们只能说：这个问题和史学家对于他们所研究的历史世界的全面判断有关。如果我们承认明清的商业世界中存在某种秩序，而此秩序又多少是由某些伦理观念在维系着，那么当时文献中所透露的占有主导性质的商人伦理便应该受到研究者的严肃注意。至少到今天为止，言行完全一致在任何社会、任何时代都还没有存在过。而言行完全相反或基本上背道而驰则是社会秩序即将或

正在崩溃的象征。以16至18世纪的中国社会而言，商人阶层正处在上升发展的阶段，因此当时流行的商业道德对他们大体上确是发挥了约束的作用的。明清商人中虽有欺诈之事，如明末《杜骗新书》之所示，却不足以否定商业伦理的存在。16和17世纪的欧洲和英国商人又岂能人人都依新教伦理而行，全无欺诈之事？即以今天的情形而言，我们也不能因为有经济犯罪的现象而否认经济世界中仍受某种伦理规范的支配。事实上，“欺骗”或“犯罪”正是相对于某种公认的“规范”才能成立的概念。因此以下仅在客观地刻划出一般的常态，绝不是美化传统的商人，说他们人人都遵守商业道德。特声明于此，以免读者误会。

韦伯论新教伦理有助于资本主义的发展，首推“勤”(industry)与“俭”(frugality)两大要目。在中国文化传统中，勤俭则是最古老的训诫。“克勤于邦，克俭于家”早见伪古文《尚书·大禹谟》，其源甚古。李商隐《读史》诗也说：“历览前贤国与家，成由勤俭破由奢。”但是必须指出，“勤俭”的信条因宗教的入世转向而更深入到日常人生之中。无疑地，禅宗的“不作不食”，新道教的“打尘劳”，和新儒家的“人生在勤”及“懒不得”都更加深了中国人对勤俭的信仰。到了明清时代，这种勤俭的习惯便突出的表现在商人的身上。山西和徽州两大商人集团的一般作风最能够说明这一问题。谢肇淛(1567—1624)《五杂俎》说：

富室之称雄者，江南则推新安，江北则推山右。新安

大贾，鱼盐为业，藏镪有至百万者，其它二三十万则中贾耳。山右或盐，或转贩，或窖粟，其富甚于新安。新安奢而山右俭也。然新安人衣食亦甚菲啬，薄靡盐虀，欣然一饱矣，惟娶妾、宿妓、争讼，则挥金如土。（卷六四“地部二”）

初看这条记载，好象是山西商人“俭”，而徽州商人“奢”。但再读下去，谢再杭又承认新安商人也是自奉甚薄，并非一味奢侈。我们在其他记载中当然也可以见到“新安奢”的说法。例如汪道昆《汪长君论最序》说：

新安多大贾，其居盐筴者最豪，入则击钟，出则连骑，暇则召客高会，侍越女，拥吴姬，四坐尽欢，夜以继日。（《太函集》卷二）

这条资料出自新安人之手，大足坐实《五杂俎》之说。但是这只是表面现象，其中尚有复杂的背景。以明代扬州的盐业而言，山西商人和政府的关系较好，因此远比新安商人占优势。例如嘉庆《两淮盐法志》说：

明万历中定商灶籍，两淮不立运学，附入扬州府学。故盐务无册籍可稽。且有西商，无徽商，亦偏而不全。（卷四七《人物六·科第表上》）

商、灶两籍是专为盐商子弟在科举中所保留的应试特权，使他们可在本籍之外经商地区报考生员。明代扬州商籍有山西而无安徽，这便是政府优待山西商人而歧视徽商的明证。[①]甚至在清代早期，山西商人在政治方面所取得的优势也依然没有动摇。[②]徽商为了争取上风，自不能不采取交际的方式以笼络政府官员。上引谢、汪两家关于新安大贾“奢”的记述似乎都集中在搞好“公共关系”的一面，这是很可注意的。“娶妾”、“宿妓”正是“召客高会”的场合。李梦阳任户部郎中时撰“拟处置盐法事宜状”，其中论及扬州盐商有云：“今商贾之家……畜声乐伎妾珍物，援结诸豪贵，籍其荫庇。”（《空同先生集》卷三九）尤可为明证。至于“争讼”则更是为了在法律上争取自己权利，不能算作“奢”[③]。顾炎武《肇域志》说：

> 新都勤俭甲天下，故富亦甲天下。……青衿士在家闲，走长途而赴京试，则短褐至骭，芒鞋跣足，以一伞自携，而吝舆马之费。闻之则皆千万金家也。徽州人四民咸朴茂，其起家以资雄闾里，非数十百万不称富也，有自来

---

① 详见藤井宏，上引文(四)，页119—128。

② 见佐伯富《中国史研究》第二(京都东洋史研究会，1971)，页263—322。

③ 按：顾炎武《肇域志》第三册云：“新都(即徽州)人……商贾在外，遇乡里之讼，不啻身尝之，醵金出死力，则又以众帮众，无非亦为己身地也。(转引自傅衣凌《明清经济社会史论文集》，北京，人民出版社，1982，页192)。这是徽商已有集体的权利意识的证据。新安出身的官僚所到之地也特别保护同乡商贾、见根岸佶《支那ギルドの研究》(东京，1940)页172。

矣[①]。

可见一般而言徽商仍然是以"勤俭"为其基本特色的。

在明清商人伦理中"诚信"、"不欺"也是占有中心位置的德目。韦伯在《中国宗教》一书中特别强调中国商人的不诚实(dishonest)和彼此之间毫不信任(distrust)。他认为这和清教徒的诚实和互信形成了尖锐的对照。但他又对和外国人作生意的中国行商(Ko Hang,即 Cohong)的信誉卓著大惑不解,以为或是因为行商垄断对外贸易,地位稳固之所致。他并且进一步推论,如果行商的诚实是真的,那一定也是受了外国文化的影响,不是从内部发展出来的[②]。韦伯的说法大有商榷的余地。是否 19 和 20 世纪中国商人的伦理已大不如前,这一点尚有待于经验研究的证实或否证。但以 16 至 18 世纪的情形而言,中日研究者几乎异口同声地肯定了中国商人的诚信不欺。研究者已举出了无数的具体的例证,限于篇幅,这里一概不加引证了[③]。韦伯不能直接利用中文资料,所以这一层可不深究。最不可解者是他在《新教伦理》中明明强调清教徒有一种特殊的上帝观,即人除了完全信任上帝外,对任何人(包括最亲密

---

① 谢国桢《明代社会经济史料选编》中册,页 91—92,原标点有误,已改正。

② Weber,《The Religion of China》pp. 232—235.

③ 关于山西商人以"诚"、"实"、"不欺"、"廉"等为"金科玉条",可看佐伯富《山西商人の起原と沿革》,《东方学》第五十八辑(1979 年 7 月),页 21 及寺田隆信《山西商人》第五章第五节。关于徽商特别重视"诚"、"信"、"义",可看张海鹏、唐力行,前引文,页 63—64。及《明清徽商资料选编》第四章第三节"商业道德",页 272—291。

的朋友)都绝对不能信任[1]。他在两部著作中竟对清教徒的伦理观作了完全相反的解释,这便不能不说是一个相当严重的问题了。

韦伯对中国商人的误解起于他看错了中国的价值系统。他认为中国人缺乏一个内在的价值核心(absence of an inward core),也没有某种"中心而自主的价值立场"(Central and autonomous value position)。换句话说,即没有超越的宗教道德的信仰。现在姑就这一点举例说明。"诚"与"不欺"是一事的两面,在新儒家伦理中尤其占有最中心的位置。在理学大兴之前,这两条德目已成为儒家道德的始点。范仲淹以为"惟不欺二字,可终身行之"。(邵伯温《邵氏闻见录》卷八)刘器之追随司马光五年,只得到一个字:"诚"。司马光向他解释:"诚者天之道,思诚者人之道,至臻其道则一也。"这当然是他精研《中庸》之所得。而致"诚"之道则必须自"不妄语人"即"不欺"始。经过长久的修养,一个人最后才能达到"言行一致,表里相应,遇事坦然有余地"的境界。(见邵博《邵氏闻见后录》卷二十)"诚"和"不欺"上通"天之道",这便为此世的道德找到了宗教性的超越根据。经过新儒家和民间宗教的长期宣说,这种观念在明清时代已深深地印刻在商人的心中。康海(1475—1541)在《扶风耆宾樊翁墓志铭》中记商人樊现(1453—1535)语:

> 谁谓天道难信哉!吾南至江淮,北尽边塞,寇弱之患

① The Protestant Ethic, p. 106 and n. 25, p. 222—223.

独不一与者，天监吾不欺尔！贸易之际，人以欺为计，予以不欺为计，故吾日益而彼日损。谁谓天道难信哉！（《康对山集》卷三八）

可见这位陕西商人对“天道不欺”的观念信之甚笃。在本篇第二节，我们已引了李梦阳《故王文献墓志铭》记山西王现“故利以义制，名以清修，各守其业。天之鉴也如此，则子孙必昌，身安而家肥”等语。让我们再引《墓志铭》中所载他父亲的一段话。王现以信义待人，有一次逃过了盗劫，他的父亲闻之，大惊喜，曰：

现也，利而义者耶！然天固鉴之耶！（《空同先生集》卷四四）

王现的父亲是一贫士，曾任教谕，他对“天”的信仰大约来自儒家。王现本人也是“弃士而就商”的（《墓志铭》语），足证他的“天之鉴”之渊源所在。明清商人不但信“天”，而且也信“理”。民国初年修《婺源县志》记载一位晚清商人潘鸣铎云：

性孝友，幼读四子书，恒以不尽得解为憾。静思数日，谓圣学不外一理字，豁然贯通，非关道学之书不阅。……方某运茶，不得售，欲投申江自尽。铎照市价囤其茶，遣归。后寄番售，余息银五万两，仍与方某。（卷四二“义

行"八)①

这个例子正在19世纪下叶，新儒家"理"的观念仍深入徽商之心如此。他的诚信行为应该是和"理"的信仰有关的。而且这条资料也为上一节论商人重视儒家"语录"增添一证。

但是民间信仰是三教混合的，所以"鬼神"的观念有时也和"天"或"理"有同样的效用。明末江苏洞庭山金汝鼐(字观涛，1596—1645)之例可为说明。汪琬《观涛翁墓志铭》引其子之言曰：

> 凡佐席氏者三十年……席氏不复问其出入，然未尝取一无名钱。所亲厚或微讽曰："君纵不欲自润，独不为子孙地耶？"翁叱之曰："人输腹心于我，而我负之，谓鬼神何？"……有寄白金若干两者，其人客死无子，行求其婿归之。婿家大惊，初不知妇翁有金在吾父所也。故山中人皆推吾父长者。(《尧峰文钞》卷十六)

文集方志中这一类诚信不欺的事迹太多，举不胜举。以下就汪道昆《太函集》中择数例以说明商人和道、释二教的关系。《太函集》卷十四《赠方处士序》记盐商方彬(字宜之)以重然诺而

① 引自重田德《清代社会经济史研究》，页331，按民国《婺源志》的记载乃由"采访员报，经区董核转"(见"凡例")，故较切实可信。按：司马光的"诚"字确曾对商人发生过影响，歙县《竦塘黄氏宗谱》(嘉靖四十一年刊本)卷六《黄公玑芳传》，收在《明清徽商资料选编》第1347条，页441。

著义声，晚年则归向道教。其文略云：

> 季年喜黄老，筑舍七宝峰下，与双鹤道士俱。客讽之曰："处士以贾豪，奈何近方士？"处士笑曰："吾仆仆锥刀之末，终不欲老市井中，诚愿卒业玄同。幸而蝉蜕于污渎，足矣，恶用窃刀圭翔白日为也。"夫一处士也，其始也，轻身而就贾，不亦豪举乎哉！及其以操行致不赀，盖节侠也。卒之游方外，归乎葆真，非达者宜不及此。

这很象上篇新道教所说的神仙下凡历劫，在人间成就事业后再"归正位"、"成正果"。同书卷二八《汪处士传》记一位16世纪在上海经商成功的汪通保，其人是有操守而有"好仁义"之称的廉贾。其中有一段说：

> 处士尝梦三羽人就舍，旦日得绘事，与梦符，则以为神，事之谨。其后几中他人毒，赖覆毒，乃免灾。尝出丹阳，车人将不利处士，绐失道。既而遇一老父，乃觉之。处士自谓：幸保余年，莫非神助。乃就狮山建三元庙，费数千金。

这位汪通保显然深信他之所以能处处逢凶化吉是出于"神助"。又同书卷三五《明赐级阮长公传》记大贾阮弼的事迹。其人"雅以然诺重诸贾人，不言而信，其言可市。诸贾人奉之如季河东。（按：季布）"《传》云：

季年崇事二氏，种诸善根。尝……缮三茅宫，饰诸神像，乐善而无所徼福，其费不赀。……长公故多阴德，务施恩于不报，加意于人所不及知。……族母私蓄数十缗，阴托长公取息。有顷，族母亡。长公握子母钱毕归其子。其子不知所出，力却之。长公语之故，稽首而后受。

汪道昆最后用"天报"的观念解释阮弼的成功曰：

要之，人能负长公父，而天报于长公；人能负长公，而天报于昌阜。

可见汪道昆本人也相信民间三教混合的"天"的观念。清初归庄在其《杂著》中记载了下列的故事：

丁未（按：康熙六年，1667）春，杭州大火，延烧一万七千余家，惟有一家，岿然独存于四面灰烬之中。问其人，则业卖油者再世矣。惟用一称，虽三尺童子不欺之。余谓此事甚小，但即此一事观之，则其平生必每事诚实。当末世诈伪百出之时，而有此笃厚君子，得天之庇，宜哉！（《归庄集》卷十）

归庄的"末世诈伪"乃隐指当时变节的士大夫，不是专对商人而发。但值得注意的是他似乎确已接受了诚实不欺可"得天之

庇"的民间信仰。这一点事实上并不足异。自南宋以来,《太上感应篇》一类的善书也同样对士阶层有深切的影响。南宋的真德秀、明末的李贽、焦竑、屠隆等都曾宣扬过此篇。清代经学大师惠栋(1697—1758)且曾为此文作注。朱珪(1731—1807)为惠注本作"序"有云:

> 忆予兄弟少时,先大夫每日课诵是书,即以教诸子。……其恂恂规矩,不敢放佚者,于是编得力焉。

汪辉祖(1731—1807)《病榻梦痕录》卷上云:

> 检先人遗箧,得《太上感应篇》注,觉读之凛凛。自此晨起必虔诵一过。终身不敢放纵,实得力于此。(乾隆十年条)

同书卷下又记:

> 还先人遗愿,赴云栖建水陆道场。余素懵内典,读莲池大师(即袾宏,1535—1615)云栖法汇、竹窗随笔,事事从根本着力。乃知天下无不忠不孝神仙,成佛作祖,皆非伦外之人,实与吾儒道理,异室同堂。(乾隆五十八年条)

朱珪和汪辉祖都承认他们的"不敢放佚"是得力于《太上感应

篇》。汪辉祖更进一步接受三教"异室同堂"之说。可见民间信仰并不专属于下层人民，而同样是上层士大夫文化的一个组成部分。所谓"上层文化"(elite culture)和"通俗文化"(popular culture)在中国传统中并不是截然分明的，其间界线很难划分。士大夫当然有他们的"上层文化"，但是他们同时也是浸润在"通俗文化"之中。不但中国如此，欧洲在 1500 至 1800 之间，据说贵族、僧侣也同样参加"通俗文化"中的许多活动。根据上面所引朱珪和汪辉祖的话，天地、鬼、神、报应等观念对他们的确发生了拘束的力量，形成了他们的"第二文化"①。士大夫尚且如此，则商人更可想而知。把商人看成只知"孳孳为利"，毫不受宗教道德观念的约束的一群"俗物"，在大量的文献面前是站不住脚的。

5."贾 道"

明代商人已用"贾道"一词，这似乎表示他们对商业有了新的看法，即在赚钱以外，还有其他的意义。但"贾道"又有另一层意思，即怎样运用最有效的方法来达到做生意的目的。这相当于韦伯所谓"理性化的过程"。(the process of rationalization)韦伯在此特别重视清教伦理中所谓"天职"(calling)的观念。西方资本家全心全意地赚钱，但他们赚钱并不是为了物质享受，因此依然自奉俭薄。依韦伯的解释，这些资本家的宗教

① 欧洲在 16 世纪初，据 Peter Burke 说"通俗文化"也是上层受教育的贵族所分享的，是他们的"第二文化"。见 Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe (Harper Torch book edition, 1978) esp, Chap. 2.

动机是要用经营成功来证明自己在尽"天职"方面已"才德兼备"。(virtue and proficiency in a calling)[①] 此外当然也还有世俗的动机,如财富所带来的"权力"(power)和"声誉"(recognition)以及因能使无数人就业和家乡经济繁荣而得到精神上的满足等[②]。

现在我们要问:明清中国商人的勤俭起家究竟是出于那些动机呢?以世俗动机而言,中西商人大致相去不远。甚至中国人所谓"为子孙后代计"的观念在西方也并不陌生。更值得我们重视的倒是超越性的动机。明清商人当然没有西方清教商人那种特有的"天职"观念,更没有什么"选民前定论"。但其中也确有人曾表现出一种超越精神。他们似乎深信自己的事业具有庄严的意义和客观的价值。在本篇第二节,我们已引了15世纪山西商人席铭的豪语:"丈夫苟不能立功名于世,抑岂不能树基业于家哉!"在这句豪语的后面,我们隐然看到他对即将投身的商业抱有一种自傲的心理。士的事业在国,是"立功名于世";然而商的"基业"在家,也足以传之久远。明末曹叔明《新安休宁名族志》卷一记商人程周有云:

贾居江西武宁乡镇……遂致殷裕,为建昌当,为南昌

---

① Weber, The Protestant Ethic pp. 53—54。

② 同上,分见页70及76。

盐，创业垂统，和乐一堂[1]。

此处所用"创业垂统"四字实在非同小可。这四个字从来是开国帝王的专利品，现在竟用来形容商人的事业了。这一新用法所反映的社会心理的变化是不容忽视的。汪道昆《明赐级阮长公传》也说：

先是长公将以歙为菟裘，芜湖为丰沛。既而业大起，家人产具在芜湖城内外，筑百廛以待僦居。……中外佣奴各千指，部署之，悉中刑名。(《太函集》卷三五)

"菟裘"是用《左传》的典故："使营菟裘，吾将老焉。"(隐十一年)指退休养老之地。但"丰沛"是汉高祖"创业垂统"的根据地，此处即借以指阮氏的商业基地。可证以创建帝业比喻大商人的事业经营在16世纪已相当普遍。试看阮氏商业的规模之大，布置之密，此"丰沛"一词确不是随便借用的。今天西方人所谓"商业帝国"(business empire)的观念在中国早已出现了。《新安休宁名族志》卷一又有一条云：

黄球号和川，幼负大志，壮游江湖，财产日隆。婺城北

① 引自《明清徽商资料选编》第708条，页234。另一婺源商人李大祈(1522—1587)也说："丈夫志四方，何者非吾所当为？即不能拾朱紫以显父母，创业立家亦足以垂裕后昆。"(《三田李氏宗谱》、《环田明处士松峰李公形状》，见同书第1427条，页470)。

> 金公红女，青年完节，克苦勤俭，佐子不逮。商贾池阳，家道大兴[①]。

这“幼负大志”四字也是从来用之于士人的，现在又转移到商人身上来了。把这许多证据聚拢在一起，其所显示的历史意义是非常重大的；这可以说是“良贾何负于闳儒”的心理的一种表现。汪道昆《潘汀洲传》记潘氏“既老，属诸子为良贾，诸孙为闳儒”。(《太函集》卷三四)可见“良贾”和“闳儒”在他的价值系统中确已相差极微。不但当时商人如此想，士大夫也如此说。汪道昆《范长君传》曰：

> 司马氏曰：儒者以诗书为本业，视货殖辄卑之。藉令服贾而仁义存焉，贾何负也。(《太函集》卷二九)

“服贾而仁义存”即发挥《史记·货殖列传》中的思想。钱谦益(1582—1664)为江苏洞庭山的富商之子写传，也引司马迁语而引申之曰：“人富而仁义附，此世道之常也。”(《有学集》卷三五《太学生约之翁君墓表》。此语也引于《梅村家藏稿》四七《太学张君季繁墓志铭》)其实这种说法恰与王阳明“虽终日作买卖，不害其为圣为贤”及沈垚“其业则商贾，其人则豪杰”等语消息相通。不但如此，汪道昆《虞部陈使君榷政碑》

---

① 谢国桢《明代社会经济史资料选编》中册，页96。用“大志”加诸商人之例甚多，见《明清徽商资料选编》第72及821两条，页23及259。

更说：

> 窃闻先王重本抑末，故薄农税而重征商，余则以为不然，直壹视而平施之耳。日中为市，肇自神农，盖与耒耜并兴，交相重矣。……商何负于农？（《太函集》卷六五）

汪氏显然肯定商贾既不负于儒，也不负于农，他们所从事的也是正正当当的“本业”。他的说法不但远在黄宗羲“工商皆本”（《明夷待访录·财计三》）之前，而且更为详尽透彻。他的薄征商税的主张在16世纪也是十分流行的。例如张居正（1525—1582）和张瀚同持此见，后者在南京兼摄榷务时并曾实行过薄征政策[①]。

由于商人自己和士大夫都开始对商业另眼相看，商业已取得庄严神圣的意义。王阳明说“四民异业而同道”，现在商人确已有其“贾道”了。因此商人也发展了高度的敬业和自重的意识，对自己的“名”、“德”看得很重。归有光《东庄孙君七十寿序》云：

> 昆山为县在濒海，然其人时有能致富埒封君者。近年以来，称贤者曰孙君。……自其先人……为人诚笃，用是

① 见《张文忠公全集》文集卷八《赠水部周汉浦榷竣还朝序》及《松窗梦语》卷四《商贾记》。

能以致富饶。至孙君尤甚，故其业益大。然恂恂如寒士，邑之人士皆乐与之游。而以有缓急告者，时能赒恤之。于是君年七十，里之往为寿者，皆贤士大夫也。而予友秦起仁又与之姻，言于余，以为君非独饶于赀，且优于德也。（《震川先生集》卷十三）

归有光此文暗用太史公《货殖列传》“君子富，好行其德”的笔法，以“德”字为这位孙姓富贾颂寿。这是一种极高的礼赞。昆山是人文极盛之地，而“贤士大夫”都肯为一位商人祝寿，仅此一点，即可见其人德望之隆。商人自己也非常重视“德”。汪道昆《吴伯举传》记大盐商吴时英的“掌计”（即今之经理之类）假他的名义向其他商人借了一万六千缗，后来还不出来。有人向吴时英建议：“亦彼责，彼偿，尔公何与焉！”他答道：

诸长者挈累万而贷不知，何者？人信吾名也。吾党因而为僭，而吾以僭乘之，其曲在我。是曰倍德；倍德不详。”（《太函集》卷三七）

最后这笔债还是由吴时英自己偿还了。这个例子最可证商人对“德”的重视，和对“名”的爱惜。不但大贾如此，普通商人也是一样。姚鼐在1813年写的《赠中宪大夫武陵赵君墓表》记湖南商人赵宗海死后的情况说：

初君所受托以财贿者，有数千金。及君没，顺乏偿赀；

或谋以孤寡辞而弗与。太恭人（按：宗海妻）曰：吾夫信义，故人托之。今弗偿，为夫取恶名也。乃破产鬻室中衣物以尽偿其负。（《愭抱轩全集·文后集六》）

甚至“伙计”（或“夥计”）也必须建立自已的声名，才有前途。明代沈孝思《晋录》（《学海类编》本）说：

平阳、泽、潞，豪商大贾甲天下，非数十万不称富，其居室之法善也。其人以行止相高，其合伙而商者，名曰伙计。一人出本，众伙共而商之，虽不誓而无私藏。祖父或以子母息丐贷于人而道亡，贷者业舍之数十年，子孙生而有知，更焦劳强作，以还其贷。则他大有居积者争欲得斯人以为伙计，谓其不忘死肯背生也。则斯人输少息于前，而获大利于后，故有本无本者，咸得以为生。且富者蓄藏不于家，而尽散之为伙计。估人产者，但数其大小伙计若干，则数十百万产可屈指矣。

可见山西“伙计”的道德自律之严。新安的情形也是一样。顾炎武《肇域志》云：

新都……大贾辄数十万，则有副手而助耳目者数人。其人铢两不私，故能以身得幸于大贾而无疑。他日计子母息，大羡，副者始分身而自为贾。故大贾非一人一手足之

力也①。

“副手”即前引《太函集》之“掌计”，这是徽州的“伙计”。其人必“铢两不私”，才能得到大贾的信任，然后再自谋发展。这两条资料当然是指一般的情况而言，“伙计”舞弊的事终是不可免的，上引吴时英的“掌计”即是一例。以徽州而论，其“副手”、“掌计”大抵以亲族子弟为多。王世贞（1526—1590）《赠程君五十序》：

> 门下受计出子者恒数十人，君为相土宜、趣物候，人人授计不爽也。数奇则宽之，以务究其材；饶羡则廉取之，而归其赢。以故人乐为程君用。而自程君成大贾，其族之人无不沾濡者。（《弇州山人四部稿》卷六一）

休宁金声（1598—1645）《与歙令君书》也说：

> 夫两邑（按：休宁、歙县）人以业贾故，挈其亲戚知交而与共事。以故一家得业，不独一家得食焉而已。其大者能活千家百家，下亦至数十家数家。（《金太史集》卷四）

这些证据都是说明“伙计”制度对明清“贾道”发展的贡献。“伙计”制在当时相当普遍，除上述山西、安徽外，江苏也有之。归

① 谢国桢《明代社会经济史资料选编》中册，页91。

庄《洞庭三烈妇传》记江苏洞庭山一个名叶懋的"伙计"的事，说：

> 凡商贾之家贫者，受富者之金而助之经营，谓之伙计。叶懋婚仅三月，出为同宗富人伙计。（《归庄集》卷七）

可证江苏的"伙计"也多来自宗族或亲戚子弟之贫者。由于"伙计"制度对明、清商业发展具有特殊的重要性，我们有必要扼要地指出其中几个特点。但限于篇幅及体例，详细的论证无法涉及。第一，这是一个全新而普遍的制度。以规模和组织言，以前中国史上实无前例。因此《晋录》和归庄才觉得有必要为"伙计"下一界说①。第二，以上引资料及其他个案来看，大贾和"伙计"断然是"老板"和"雇员"的关系。顾炎武所引资料说新安的"副手"后来可以"分身自为贾"，这不但与山西"伙计"的"获大利于后"相合，而且在《太函集》中实例甚多。我们不能因为偶有一个例子，即"掌计"太"跋扈"，欺负老主人，被青年

① 明代陆容《菽园杂记》卷十一云："客商同财共聚者名火计。"又说："俗以火计为夥计者，妄矣。"陆容所指的是"合本"或"合夥"，但正可见"伙计"制是新现象，才易与"火计"相混。"合本"或"合夥"的历史甚久，唐、宋已流行。宫崎市定、日野开三郎都有专文研究。（见《东洋史研究》第十三卷第五期及第十七卷第一期）即使是"合夥"制，在清代也有新发展，如"本股"与"人股"之分化已出现，似具有"近代性"。见波多野善大《中国近代工业史の研究》（京都，东洋史研究会，1961），页55—60。现在我们所知的最早"合伙商贩"资料是江陵凤凰山汉墓中所发现的《中贩共侍约》的合伙契约。详见黄盛璋《历史地理与考古论丛》（济南齐鲁书社，1982），页166—169。

力壮的少主人"面数而挟之庭下"(《太函集》卷五八《程次公墓志铭》),便推断大贾和"伙计"是"主奴关系"或"封建土地关系在商业上的一种表现形式"①。第三,"伙计"、"掌计"大体都是亲族子弟。这一事实恰好说明明清商人如何一面利用传统文化的资源,一面又把旧的宗族关系转化为新的商业组合,这正是中国从传统到现代的一种过渡方式。清末民初中国新型的资本家仍然走的是这条路。难道现代型企业的发展必须以"六亲不认"为前提吗?试问在中国传统社会中还有比亲族更可信托的"助手"吗?西方的宗教组织在社会上占主宰地位,而中国无之。以社会功能言,中国的亲族组织即相当于西方近代各教派的组织。例如教友派(Quakers)的通婚必须限于派内。韦伯以为新教伦理的一大成就即在打破亲族的束缚,使家与商业完全分开。而中国则太重亲族的"个人"关系,没有"事业功能"(functional tasks 或 enterprises),因此经济发展受到限制②。这是由于他对中国史缺乏认识的缘故。明清大贾与"伙计"的关系即已向"事业功能"迈出了一大步。所以山西以诚实不欺著名的"伙计"才会成为其他大贾"争欲得之"的对象。不但如此,亲族关系妨碍现代企业之说根本便站不稳。据艾施顿(T. S. Ashton)对18世纪初期英国钢铁工业的研究,铁业当时几全在教友派的控制之下,而其中重要的企业家都和创业的达比(Darby)家族有亲族关系,包括儿子、族人、女婿、连襟等,还

---

① 此说见李龙潜《明代盐的开中制度与盐商资本的发展》,收在《明清资本主义萌芽研究论文集》(上海人民出版社,1981),页506。

② The Religion of China, pp. 236—237; The Protestant Ethic, pp. 21—22.

有少数人是其"伙计"(employees)出身。而且这还不是例外。在工业革命初期的西方，企业和家族关系的结合(the union of business and family relationships)是一个极为正常的现象①。总之，我们对"伙计"制度的出现应予以最大的重视，因为他们可以说是中国经营管理阶层(managerial class)的前身。

"伙计"制度是应运而生的，因为当时有些大贾的商业已遍及全国。例如上文已提到的那位以"芜湖为丰沛"的阮长公，"其所转毂，偏于吴、越、荆、梁、燕、豫、齐、鲁之间，则又分局而贾要津。长公为祭酒，升降赢缩，莫不受成"。(《太函集》卷三五《阮长公传》)其经营的规模可以概见。而且此中"祭酒"一词也极为流行，更可注意。这又是商人已夺得士大夫的尊号之一证。吴伟业《太仆寺少卿席宁侯墓志铭》记江苏洞庭山的席本桢(1601—1653)的商业规模有云：

> 其于治生也，任时而知物，笼万货之精，权轻重而取弃之，与用事者同苦乐。上下戮力，咸得其任。通都邸阁，远或一二千里，未尝躬自履行。主者奉其赫蹄数字，凛若绳墨。年稽月考，铢发不爽。(《梅村家藏稿》卷四七)

这种组织的严密，仅凭一纸书信("赫蹄")② 即可指挥至一二

---

① Ashton 的原著是 *Iron and steel in the Industrial Revolution* (*2nd edition*, *1951*). 以上据 K. Samuelsson, Religion and Economic Action, pp. 122－123。

② 袁桷《清容居士集》卷四《送马伯庸御史奉使河西》八首之五："飞雁西北来，遗我双赫蹄，中有陈情词。"可证"赫蹄"即书信。

千里之外，较之现代企业何尝逊色？其“用事者”（“伙计”）又何尝没有“事业的功能”？大贾必赖“伙计”、“非一人一手足之力”，这是一个实例。

席本桢“读书治《诗》、《春秋》”，他做生意能“任时而知物”、“权轻重而取弃之”自然是拜儒家教育之赐。明清商人因多“弃儒就贾”，而且为贾后仍多不断地读书，他们的文化和知识水平并不在一般“士”之下。他们之擅“心计”并能掌握各地市场变化的规律，是和这一儒学背景分不开的。这一点现在已有研究者初步予以证实[①]。当时的商人“直以九章当六籍”，（《太函集》卷七七《荆园记》）这更说明商人对算术的重视。明末《商业书》中便往往附有《算法摘要》一类东西，以备商人参考。《指名算法》、《指名算法宗统》等商业算术书的大量出现尤其与商业发达有密切的关系。韦伯特别看重近代西方的复式簿记（double book-keeping）和算术在商业上的应用，认为是“理性化的过程”的证据。中国虽无复式簿记，但16世纪的商业算术是足以和同时代的西方抗衡的[②]。现在让我们另举一些比较被忽略的证据以说明中国商业经营的“理性化的过程”。顾宪成（1550—1612）《小心斋札记》卷十四有一条云：

---

① 上引张海鹏、唐力行之文，页62—63。

② 见武田楠雄《东西十六世纪商算の对决》，分刊于《科学史研究》第36号（1955年10月、12月，页17—22），第38号（1956年4月、6月，页10—[illegible]）及第39号（同年7月、9月，页7—14）。韦伯之说见The Prostestant Ethic，pp. 22，24—25。

> 何心隐辈坐在利欲盆中，所以能鼓动得人。只缘他一种聪明，亦有不可到处。耿司农（按：定向，1524—1596）择家僮四人，人授二百金，令其生殖。其中一人尝从心隐请计。心隐授以六字诀曰：买一分，卖一分。又有四字诀：顿买零卖。其人遵用之，起家至数万。

这个故事是否真，无关紧要。但由此可见知识对于经营商业的重要性。据清代档案，吕留良的孙辈在雍正十年（1732）发遣宁古塔为奴，但在乾隆四十年（1775），其曾孙等已因开药铺（这是吕留良的旧业），贩卖米、盐，以及貂皮、人参等致富，并申请捐纳监生了[1]。这是一个千真万确的事实，正可与何心隐的传说互证。何心隐的六字诀其实即是要转手快，薄利多销，也就是韦伯所说的"principle of low prices and large turnover"[2]。"薄利多销"事实上是明清商人的一个最重要的指导原则，实例不胜枚举。以下我们只选几个最有代表的个案对此点略作说明。康海在《叔父第四府君墓志铭》中记载了他的四叔康銮对一个待高价而售货的商人的批评。康海引他的叔父的话并加以论断曰：

> "彼不知贾道也。俟直而后贾，此庸贾求不失也，可终岁不成一贾。凡吾所为，岁可十数贾，息固可十数倍矣。"

---

① 见陈垣《记吕晚村子孙》，收在《陈垣学术论文集》（北京，中华书局，1982），页88—91。

② *The Protestant Ethic*, p. 68。

> 故长安人言善贾者，皆曰康季父云。（《康对山集》卷三九）

这里“贾道”两字是建立在“工具理性”的观点之上的，故“善贾”之“善”即是“工欲善其事”之善，在道德上原是中立的。这种“贾道”便是多做几次生意，每次少赚一点，不必等到高价才脱手。但从另一角度看，此道又是合乎道德的。魏禧《三原申翁墓表》说申文彩：

> 业盐筴，得廉贾五利之术，家以大昌。（《魏叔子文集》卷十八）

“廉贾”语出《史记·货殖列传》：“贪贾三之，廉贾五之。”宫崎市定对这两句话有新解，认为是“贪贾”只跑三回生意，“廉贾”则跑五回[①]。其说若可信，则薄利多销的原则早已出现，不过到明清才大行其道。但“廉”字则有道德涵义。汪道昆《明处士江次公墓志铭》记江氏戒其子之言曰：

> 且耕者什一，贾之廉者什一贾何负于耕？古人病不廉，非病贾也。（《太函集》卷四五）

---

① 宫崎市定《贪賈と廉賈》，收在《アジア史研究》第四，页496—497，寺田隆信《山西商人》也已论及此点，见页290.

所以，儒家的知识和道德在“廉贾”身上又获得了统一。上一节所引金汝鼐为舅父席氏作“伙计”，大获信任。汪琬《观涛翁墓志铭》续云：

> 翁善治生，他贾好積市物以俟腾踊，翁輒平价出之，转输廢居，务无留貨而已。以故他賈每致折阅，而翁恒擅其利。（《尧峰文钞》卷十六）

这是以薄利多销而获成功的典型例证。再举一个18世纪的书贾陶正祥（1732—1797）之例。孙渊如《清故封修职郎两浙盐课大使陶君正祥墓碣铭》说他：

> 与人貿易书，不沾沾计利所得。书若值百金者，自以十金得之，止售十余金。自得之若十金者，售亦取余。其存之久者，则多取余。曰：“吾求赢余以糊口耳。己好利，亦使购书者获其利。人之欲利，谁不如我？我专利而物滞不行，犹为失利也。”以是售书甚获利。……当是时，都门售书画有王某，售旧瓷什器有顾某，意见悉如君，皆盛行于时。（《五松园文稿》收在四部丛刊本《孙渊如诗文集》内）

这位书贾能对“薄利多销”发挥出一番大道理，正见其深入理性化的“贾道”。同时尚有王某、顾某也不谋而合，尤足为“贾道”盛行之证。

明清商人高度理性化使他们能转化许多传统文化资源为经营企业的手段。前面我们已讨论了他们怎样在亲族的基址上发展了"伙计"制度。现在再看下面的例子。钱泳《履园丛话》卷二四《杂记下》云：

> 苏州皋桥西偏有孙春阳南货铺，天下闻名。铺中之物亦贡上用。案春阳，宁波人，明万历中，年甫弱冠，应童子试不售，遂弃举子业，为贸迁之术。始来吴门，开一小铺，在今吴趋坊北口。……其为铺也，如州县署，亦有六房，曰南北货房、海货房、腌腊房、酱货房、蜜饯房、蜡烛房。售者由柜上给钱，取一票，自往各房发货，而总管者掌其纲，一日一小结，一年一大结。自明至今已二百三四十年……其店规之严，选制之精，合郡无有也。

这简直是现代百货商店的经营方式了。但最值得注意的则是孙春阳竟能把州县衙门的"六房"制度转化为经营南货铺之用。这种化腐朽为神奇的本领当然是来自他的"弃儒就贾"的背景了。明清"贾清"的理性化也带来了新的竞争方式。19世纪上叶许仲元《三异笔谈》卷三"布利"条记：

> 新安汪氏设益美字号于吴阊，巧为居奇，密嘱衣工，有以本号机头缴者，给银二分。缝人贪得小利，遂群誉布美，用者竞市，计一年消布约以百万匹，论匹赢利百文，如派机头多二万两，而增息二十万贯矣。十年富甲诸商，而

> 布更遍行天下。嗣汪以宦游辍业,属其戚程,程后复归于汪。二百年间,漢南漢北,无地不以益美为美也。

傅衣凌引此条,认为这是类似资本主义的"自由竞争",大致是不错的[①]。益美布号凭布头的商标给银二分即是西方的 rebate,所不同者,似乎是给缝衣匠,而非直接还给顾客而已。这种广告方式显然也是当时"贾道"的一种新发展。

6. 结语

本篇关于 16—18 世纪商人的社会地位和意识形态的研究使我们看到这三百年间中国社会史和思想史都发生了很深刻的变化。从社会史的角度看,商人的"睦姻任恤之风"已使他们取代了一大部分以前属于"士大夫"的功能。(如编写族谱、修建宗祠、书院、寺庙、道路、桥梁等)商人社会功能的日益重要也反映在政府对他们的态度上。清代政府不但对商人的控制已较为放松[②],而且态度上也较为尊重。故至晚在 19 世纪以后,政府的公文告示中已绅、商并提。在商业发达的地区"商"有时尚在"绅"之前。例如麟庆(1791—1846)自述他 1823 年任徽州知府事,曾说:

---

① 傅衣凌《明代江南市民经济试探》(上海人民出版社,1957)页 103。按:寺田隆信指出益美名号是织入布匹上的"商标",这是对的。他并疑心这段文字中的数字可能有误。见《苏、松地方における都市の棉业商人にいてし》,《史林》四一卷六号(1958 年 11 月),页 66—67。

② Lien-sheng Yang,《Government Control of Urban Merchants in Traditional China》。

> 余抵任后……即出示严禁棚民开垦山田；劝谕商、绅，疏通河道，以妨壅遏。(《鸿雪因缘图记》第一集下册《昉溪迎母》)①

这当然是因为徽州商人的财力特别雄厚之故。士大夫对商人的改容相向也是一个极不寻常的社会变化。16世纪以后著名文士学人的文集中充满了商人的墓志铭、传记、寿序。以明、清与唐、宋、元的文集、笔记等相比较，这个差异是极其显著的，这是长期的"士商相杂"的结果。本篇所引的李梦阳、康海、汪道昆以迄清代的许多作者，或出身商贾之家，或与商贾有姻亲，或与之相交游。因此他们不但记述了商人的活动，而且有意无意之间为他们的利益说话。这正如19世纪不少美国牧师和作家为资本主义、自由经济作辩护一样。这些人也都是工商企业家的子弟、亲戚或朋友②。

从思想史的观点看，新变化也极为可观。儒家的新四民说

① 光绪六年夏四月上海点石斋二次石印本(初刊于1893年)。这条材料是陈淑平告诉我的，附此志谢。"绅商"一名究竟是混合词还是分指绅与商，似乎尚可讨论。但由麟庆所用"商绅"可知应指两类人，正如《士商要览》是指"士"与"商"一样。江苏巡抚费淳在嘉庆二年(1797)所立《重浚苏州城河记》中有"于是郡中绅士商民，输金麕至"一语，(见《明清苏州工商业碑刻集》，页306)这四个字显然分指两类人，不是一个复合词。此碑立于18世纪之末，是我所见到最早的一例，后来的"绅商"应即是"绅士商民"的简化。

② 此见I. G. Wyllie《The Self-made Man in America: the Myth of Rags to Riches》(1954)。这是根据韦伯"新教伦理"说研究美国商人的一部社会学专论。参考Samuelsson，《Religion and Economic Action》pp. 67—68对此书的讨论。

以及理欲论和公私观上的新论点不过是其中一小部分而已。最可注意的是商人自己的意识形态的出现。在明代以前，我们几乎看不到商人的观点，所见到的都是士大夫的看法。但是在明、清士大夫的作品中，商人的意识形态已浮现出来了，商人自己的话被大量地引用在这些文字之中。如果全面而有系统地加以爬搜，其收获必极为丰富。更值得指出的是：由于“士商相杂”，有些士大夫（特别如汪道昆）根本已改从商人的观点来看世界了。明、清的“商业书”虽是为实用的目的而编写，其中也保存了不少商人的意识形态，那更是直接的史料了。我们尤应重视商人的社会自觉。他们已自觉“贾道”即是“道”的一部分。商贾“虽与时逐，而错行如四时；时作时长，时敛时藏。其与天道，盖冥合也”。（《太函集》卷十六《兖山汪长公六十寿序》）因此他们自然也可以“创业垂统”。一般的商人固然是“孳孳为利”，正如一般的士人也是为“利禄”而读书一样。但其中也有一些“幼有大志”的商人具有超越性的“创业”动机。他们同样重视自己的“名”、“德”或“功业”。在中国自古相传的“三不朽”中，他们至少可以希望在“立功”和“立德”两项上一显身手。

商人恰好置身于上层文化和通俗文化的接榫之处，因此从他们的言行中，我们比较容易看清儒、释、道三教究竟是怎样发生影响的，又发生了什么样的影响。现在一般研究中国思想史的人有两极化的倾向：或者偏向“纯哲学”的领域，或者偏向“造反宗教”。这是有意或无意地把西方的模式硬套在中国史的格局上面。在这两极之间，还有一大片重要的中间地区仍

是史学研究上的空白。商人的意识形态在这一中间地区实占有枢纽性的地位。思想自然并不是一切，但人的活动则未有不受思想支配的。商人也不可能例外。韦伯关于新教伦理与资本主义的论旨也许强调得过头了；他对于中国宗教的论断更缺乏事实的支持。但是他所提出的问题却是很有意义的。本篇的主旨之一便是要发掘出明清商人的精神凭藉何在。他们在经营上的成功当然有赖于许多客观的因素，这是现代社会经济史家热烈讨论的对象。本篇则取"人弃我取"、"相辅相成"之意，希望找出商人究竟是怎样巧妙地运用中国传统中的某些文化因素来发展"贾道"的。整个地说，他们确能"推陈出新"。我们决不能因为他们依附了某些旧形式而忽视其中所含蕴的新创造，前面所论及的"伙计"制便是一个显例。

我们也决不能夸张明清商人的历史作用。他们虽已走近传统的边缘，但毕竟未曾突破传统。他们所遭到的主要阻力是什么呢？这个问题必须另有专文研究，此处无法全面讨论。但是我们愿意提出一点来略加阐明。

韦伯研究西方古代的经济发展，曾提出一个看法，即自由商业在"共和城邦"中易于发展，在君主专政的官僚制度下则常遭扼杀，因为后者以"政治安定"(political stability)为主要目标[1]。这一论点所蕴含的前提是政治结构有时也可以对经济形态发生决定性的作用。这个看法似乎能够部分地解释明清

[1] Guenther Roth, Introduction in Max Weber Economy and Society p. LIV.

商人的困境。有些学者已注意到明清的"君主独裁"[1]或"国家与官僚"[2]对商人的影响。以盐商为例,他们一方面固受君主专制下官僚体系的保护,但另一方面这个体系又构成他们发展的终极限制。如所周知,明清商人有下贾、中贾、大贾的分化。一旦到了大贾的地位,他们每年对政府便要有种种"捐输",至于贪官污吏的非法榨取则更不在话下。盐商诚然表现了浓厚的政治兴趣,如捐官、交结公卿权贵、附庸风雅等都是明证。但这些只是表面现象;分析到最后,他们的政治投资还是为保护自己的商业利益。前面已引李梦阳语,扬州盐商的"奢"如畜声乐、妓妾、珍物等只为了"援结诸豪贵、藉其庇荫"。一般中贾也同样受政府和官僚的牵累。19世纪甘肃省的"发商生息"便最为病民之政。有些州县官甚至将发商本银一概吞没,以致承领各商只好逃亡[3]。小贾的命运也同样可悲。明末《士商要览》卷三《买卖机关》中有一条为"是官当敬"。其下注曰:

> 官无大小,皆受朝廷一命,权可制人,不可因其秩卑,放肆侮慢。苟或触犯,虽不能荣人,亦足以辱人,倘受其叱挞,又将何以洗耻哉!凡见长官,须起立引避,盖尝为卑

---

① 见佐伯富《中国史研究》第二,页61—74。

② 见藤井宏前引文(四)第六节,页115-132。

③ 张集馨《道咸宦海见闻录》(北京,中华书局,1981),页123—125;126—127。

> 为降，实吾民之职分也④。

试看专制的官僚系统有如天网地罗，岂是商人的力量所能突破？“良贾”固然不负于“闳儒”，但在官僚体制之前却是一筹莫展了。

本篇既是思想史的研究，还是让我们引几位清代思想家的话来结束本文吧！顾炎武（1613—1682）《郡县论·四》说：

> 天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为，此在三代以上已然矣。（《亭林文集》卷之一）

戴震《汪氏捐立学田碑》有云：

> 凡事之经纪于官府，恒不若各自经纪之责专而为利实。（《戴震文集》卷十二）

---

④ 引文见寺田隆信《山西商人》，页320。关于明清官僚系统对商人的干扰，《明清苏州工商业碑刻集》提供了许多实例。其中如各种行业的“承值当官”（如014、039、042、048、069、074、075、254等号碑文），如官府的“白取”、“借办”甚至分文不偿（071、120、127等号），如官方牙行的刁难、窃取、滥抽牙用钱等（011、157、161等号）都是官方最常见的弊端。而这一切骚扰几乎都和地方政府中的胥吏有关。关于牙行、胥吏等问题，参看吴奇衍《清代前期牙行制试述》（《清史论丛》第六辑，1985年6月，页26—52）及任道斌《清代嘉兴地区胥吏衙蠹在经济方面的罪恶活动》（同上，页123—134）。

沈垚《谢府君家传》之末论曰：

> 兴造本有司之责，以束于例而不克坚。责不及民，而好义者往往助官徇民之意。盖任其责者不能善其事；善其事者每在非责所及之人。后世之事大率如此。此富民所以为贫民之依赖，而保富所以为周礼荒政之一也。(《落帆楼文集》卷六《外集一》)

这三位思想家所讨论的都是关于政府控制和人民自治之间的利害得失的问题。顾炎武的话是原则性的通论，戴震和沈垚则分别针对富商立学田和修桥梁之事而发议，但三人的见解竟不谋而合。从本文所研究的时代背景着眼，这是特别足以发人深省的。

关于“新教伦理”与儒学研究

编辑先生：

顷读贵刊* 第一卷第一期杜维明《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》一文，我颇有一些疑问想请作者加以澄清。该文“新教伦理”一节说：

> 近来不少儒学从业员为了要证明中国确有和新教伦理相似的“工作伦理”，结果化了九牛二虎之力还是不能跳出由柏森斯译述韦伯文稿而提出的理论架构。试问，如果儒家传统中确有“工作伦理”（特别是指导商人如何奋

* 指《九州学刊》。

发理财的经权之道),那么中国没有发展出资本主义(只有各式各样的萌芽)是不是更说明了新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门?(页35)

这一段话十分难懂,可以引起无数的疑问。例如:一、有谁说过"新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门"?二、有什么根据可以假定,如果儒家传统中确有和新教伦理相似的"工作伦理",它便必然会"发展出资本主义"?三、作者是不是接受了中国大陆史学家关于"资本主义萌芽问题"的提法及其结论,否则何以能肯定地说出"只有各式各样的萌芽"这句话?四、作者是不是根本不相信儒家传统中确有"工作伦理"?还是不相信儒家有和新教伦理"相似的工作伦理"?五、"相似"和"相同"截然有别,前者可以包涵着"有同有异"、"同中有异"、"异中有同"各层或强或弱的意思,这纯是一个事实的问题。作者有经验证据足以断定新教伦理和儒家伦理无一丝一毫"相似"之处吗?六、作者是否认为中国既没有发展出资本主义,因此便可以在理论上断定新教伦理和儒家伦理绝无"相似"的可能呢?七、作者又是否认为任何事实都不足以动摇这种"理论上的断定"呢?八、儒家有"相似的"伦理而中国没有发展出资本主义,这一事实(如果是事实的话)为什么"更说明了新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门"?难道它不可以说明新教伦理与资本主义之间没有因果关系吗?难道它不可以说明其他各种可能的历史情况吗?由于杜文具有高度的概括性,其中每一段,甚至每一

句话都需要发展成专文或专书才能说得清楚，所以我不能确切地把握到上引一段文字的真正命意何在。以上所提的几个问题不过是一时推想所及。但是我要正式提出来向作者请教的则不在此。

我最感兴趣的是想知道有那些“儒学从业员”曾“化了九牛二虎之力”只是“为了要证明中国确有和新教伦理相似的工作伦理”?我尤其想知道作者所指的“近来不少儒学从业员”之中是否也包括了我在内?因为我虽然不是什么“儒学从业员”，但恰好最近写了一篇《中国近世宗教伦理与商人精神》(载《知识分子》第2卷第2期，1985年冬季号)。在这篇专论中我又恰好化了一点功夫——虽然不是什么“九牛二虎之力”——讨论到中国的“工作伦理”的问题。

如果作者这段话确是指我这篇近作而言，我想知道:我在什么地方“不能跳出由柏森斯译述韦伯文稿而提出的理论架构”?我的确引用了柏森斯所译的《新教伦理与资本主义的精神》一书，但是我并不知道这本书中的“理论架构”不是韦伯原有的，而是柏森斯加上去的。是不是现在已有人指出了柏氏译本极不忠实，因此完全曲解了韦伯的原意?柏森斯的英译本是在1930年出版的;他译此书是初至哈佛大学一面任教、一面研究经济学的时代。这时的柏森斯尚在学习掌握韦伯理论的阶段，他自己有什么“理论架构”呢?但是我在“宗教伦理”一文中除了引及柏森斯的早期译述之外，并没有涉及他本人的社会学观点。我根本从未“进入”他的“理论架构”，怎么会发生“跳不出”的问题呢?是不是凡一涉及宗教伦理与经济行为之

间的关系便算是掉进了柏森斯的“理论架构”呢？那么作者“工业东亚”全节的讨论是不是也在这个“架构”的笼罩之下呢？我不但没有涉及柏氏的“架构”，而且也没有依赖韦伯本人的“架构”。所以我在原文中一再强调所提出的只是“韦伯式”的问题，因为我所问的是中国的宗教伦理对于明清的商人阶层有没有发生影响？如果有影响的话，其影响究竟采取何种具体的方式？我是研究历史的人，这篇文章也是史学的作品。我所讨论的宗教的“入世转向”、“儒家伦理的新发展”、“中国商人的精神”各端都是从中国史料内部整理出来的历史线索。我的观察未必无误，但其正误应该从史料的整理和解释是否恰当这些标准来判定。事实上，我根本不接受“中国为什么没有发生资本主义”这样空泛的命题。所以“资本主义萌芽”之说也不是我所能承认的。我不是韦伯专家，对于《新教伦理》一书在他的全部系统中应该怎样定位的问题，只能存而不论。柏森斯对韦伯的误解达到了什么程度？今天的新解又是否可以“俟诸百世而不惑”？这些问题都只有精治德文原典的专家才配争论。我更不敢妄置一词。而且无论专家之间的结论是什么，似乎都和我的中国史研究风马牛不相及。我随文涉及韦伯之处大致仅以他对中国宗教与思想的误解为限。顺着韦伯《中国宗教》的脉络，我对新教伦理和儒家伦理之间的异同有所辩难。但这是为了澄清韦伯关于中国文化传统的误解而不得不然，并不是

材料抽去之后，我的历史论断也不会因之而有所动摇，其正误仍只能根据我对于史料的整理和解释是否恰当来判定。我个人一向是从史学的观点研究中国传统的动态，因此不但要观察它循着什么具体途径而变动，而且希望尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。依我的偏见，这是展示中国文化传统的独特面貌的一个最可靠的途径。我虽然也偶而引用西方的理论和事实以为参证比较之资，但其目的只是为了增加说明上的方便，决非为了证实或否证任何一个流行的学说。因此这次我所取于韦伯命题的也仅限于它所涵蕴的一般意义，即价值取向和经济行为之间的关联在中国史上是以何种特殊的形态出现的。至于我的研究成果对于韦伯命题本身是否可能投射任何理论的意义则根本不是我所关注的问题。我觉得这是另一个不同学术领域内的问题，在中国史专业上则处于无足轻重的边缘地位。史学研究以求得具体的历史知识为第一义，不是专为其他领域内的人提供抽象谈论的资料的。如果上引作者的评论真是针对我的文字而发，他的误解也许是起于我们之间的学术观点的分歧。因为我的兴趣不过是从事史学专业的工作，而作者所全神贯注的则似乎是怎样去发展一套“辞汇”和“文法”以便与“国际学坛的高人进行对话”。这似乎正是杜文所反复强调的一个论点。

由于作者所描述的看法和我的原文在实质上毫无共同之处，因此我又不敢相信他说的“不少儒学从业员”包括我在内。但是我在撰写上述专论的时期，曾经努力寻找与我的论旨相关的现代文献，其结果是相当失望的。作者若不指我而

言，那么我想知道：此外还有那些"儒学从业员"也曾化了九牛二虎之力来证明新教伦理与中国"工作伦理"之间的相近性？

作者和我相识已久，也常有见面的机会。也许正因为彼此太熟了，他才不好意思和我当面商榷异同。我现在姑且假定他此文论"新教伦理"一节是由我的近作而引起。我很高兴他肯坦率而恳切地说出他的意见，尤其感谢他不"点名"的厚道。但是我却必须对自己的知识良心负责，不能假装看不见，更不愿意接受他赠给我的一顶"柏森斯理论架构"的帽子。我写这篇投书只是想说明他可能完全误解了我的意思，而这种误解在今天的学风之下也许还是不止他一人。作者在"新教伦理"一节中报导了韦伯学的新动向，这都是他近年来多次参加国际会议的收获。其中最重要的当然是柏森斯对韦伯命题的解释已受到严重的挑战。（这大概是70年代以来"de-Parsonizing Weber"运动的延续。）其次则是贝拉已改变了他关于宗教演化的见解。这些新发展对韦伯学专家诚然重要，但和我的研究并无"切己"的关系。古人说："宇宙名物有切己者，虽铢锱不遗，不切己者虽泰山不顾。"因为"新教伦理"的命题，无论取何种解释，对于我的原文都不过是一个"引子"或"楔子"而已。过此以往，正文即进入中国史研究的范围。我既未接受柏森斯"业已破产的单元现代化学说"（作者似乎应该考虑一下，这样刻划柏森斯的学说是否过于简单而粗暴），也没有采取贝拉关于宗教演化的中心论旨。我引及贝拉之文只是指出他也不得不承认儒、道、佛、伊斯兰等宗教同样有过"类似的改革运动"

那种“早期近代”(“early modern”)的阶段而已。我并未接受他所谓只有基督新教才最具代表性的论断。相反地，我曾着重地指出，即使依照他所订的标准，中国的禅宗革命也足以当“早期近代”型的宗教而无愧色。所不同者，中国宗教传统是“内在超越”型，西方则走“外在超越”之路。作者说：“每一个传统都有其现代前的阶段”。我的原文主旨之一即在说明中国宗教自有其“早期近代”的阶段，这是在题目上已标明了的。作者不但没有适当地对待我的论文，即于贝拉之文也谈得不仔细。他所用“现代前”(premodern)一词在贝拉原文中明明是“早期近代”(early modern)。这两个概念在贝拉原文中相去甚远，任意改换是不太妥当的。

作者似乎专注意拙文中的“引子”或“楔子”，而于正文所分析的历史曲折或许不感兴趣，因此才误将一篇具体的史学研究看成抽象的韦伯学讨论。作者应该知道得很清楚，我有什么资格能在韦伯学上发言呢?事实上，我在中国思想史研究中所偶然引用的西方的观念都只有缘助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络，而不是任何外来的“理论架构”。严格地说没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。例如正在贵刊连载的“汉代循吏与文化传播”一文，其中也引及 Robert Redfield 的大、小传统和 Peter Burke 的通俗文化等论点。这些都和韦伯的新教伦理一样，在我的研究中居于缘助的地位，其目的仅在于使不熟悉中国学术传统的读者也可以大致了解此文所讨论的问题在

现代学术系统中究属何种性质。如果有人因此而和我大谈大、小传统或通俗文化的理论，并告诉我今天人类学、社会学、年鉴派史学已经怎样修正或推翻了这些旧说，我虽然感谢他的热心，但终不免会觉得啼笑皆非。何况人文、社会科学毕竟和自然科学不同，新说未必全是而旧说亦未必尽非，不经过较长期的时间考验是不好轻下断语的。其所以有此不同，原因自然很复杂。其中之一便是人文、社会科学的领域最易受到意识形态的侵蚀。有些新说是受"时代思潮"——其实即是意识形态——的影响而兴起的。我个人始终相信学术思想和意识形态之间存在着一道界线，虽然这个界线并不容易划清。只有时间才是最后的法庭。柏森斯学派的兴起和衰落都和西方的意识形态的流变有关系。不过如果这一派的学术工作中还有经得起时间考验的成份，"时代思潮"终不能把它永久淹没掉；至少其中属于学术思想的部分还是会重新抬头的。事实上，如果我们不承认学术思想和意识形态之间存有界线，则传统两字便根本无从说起。试问"五四"的思潮早已"打倒孔家店"了，今天我们还有什么理由再来为儒家传统扶轮？

最后，我必须郑重说明，这篇投书写得很认真，但是决没有夹杂着半点个人的意气。我决不是因为作者的笔触偶然轻微地扫到了我的一篇近作（而且还可能是出于我的误会），便作出过度反应。这篇投书虽由作者引起，但是其中所涉及的问题则与今天中国人文学术的普遍风气似乎也不无关系。所以我既不仅仅是为自己辨诬，更不是和作者之间有什么个人的争执。相反地，我自觉这样做正是出于对学术的尊重，同时也

是表示对作者的意见的重视。

余英时

1986年10月17日

(原载《九州学刊》第2期,1986年12月)

从宋明儒学的发展论清代思想史

一　引　言

关于清代思想与宋明儒学传统的关系，自来有两种不同的看法：第一种看法是把它当作对理学的全面反动。梁任公与胡适之两先生持此说最力。他们认为17世纪中叶以后的中国学术思想史走上了一条与宋明以来截然不同的新趋向。这一新趋向，在消极方面表现为反玄学的运动；在积极方面，则发展为经学考据。在这两个方面，顾炎武的业迹都具有开创性。因为亭林不仅深斥“昔之清谈，谈老庄；今之清谈，谈孔孟”；而且还提出了“经学即理学”的明确口

号，要用经典研究的实学来代替明心见性的虚理。第二种看法则是对第一种看法的修正。它并不否认清学有其创新的一面，但强调宋明理学的传统在清代仍有其生命。至少晚明诸遗老，还是荡漾在理学的余波之中。钱宾四师对此一观点阐发得最明白，他说：

> 言汉学渊源者必溯诸晚明诸遗老。然其时如夏峰、梨洲、二曲、船山、桴亭、亭林、蒿庵、习斋，一世魁硕，靡不寝馈于宋学。继此而降，如恕谷、望溪、穆堂、谢山乃至慎修诸人，皆于宋学有甚深契诣，而于时已及乾隆，汉学之名始稍稍起。而汉学诸家之高下浅深，亦往往视其宋学之高下浅深以为判。（《中国近三百年学术史》，上册，1页）

此外，冯友兰先生在他的《中国哲学史》中也专辟"清代道学之继续"一章，讨论到汉学与宋学的关系。在他看来，清代汉学家于讲及义理之学时，其所讨论之问题与所据之典籍都未能佚出宋明理学的范围。因此，他的结论是："汉学家之义理之学、表面上虽为反道学，而实则系一部分道学之继续发展也。"（下册，974—975页）

这两种看法的区别，具体地说，在前者强调清学在历史上的创新意义，而后者则注重宋学在清代的延续性。从学术思想演变的一般过程来看，后说自较为近情理。因为不仅前一时代的思想不可能在后一时代突然消失无踪，而且后一时代的新思潮也必然可以在前一时代中找到它的萌芽。事实上，清儒的

博雅考订之学也有其宋明渊源可寻。这一点在下面将会谈到。梁任公在《清代学术概论》中曾以西方文艺复兴比附清学，其说颇可商榷。但从史学史的观点看，梁、胡两人对清代学术的历史意义的解释确和布克哈特(Jacob Burckhardt)对意大利文艺复兴的解释有相近之处。布氏所描绘的文艺复兴乃是与中古时期截然不同的崭新文化。易言之，它是中古与近代的分水岭。但是一百年来的史学研究却使我们愈来愈明白，几乎文艺复兴的所有(新)的成份都可以在中古找到渊源。时至今日，史学家甚至需要争辩文艺复兴究竟应该算作中古的结束抑或近代的开始。我们对于清代学术思想史的研究自然尚不能与西方学者对文艺复兴的研究相提并论。然而仅就已有的修正意见言之，我们至少有充分的理由对清学与宋明儒学的关系重加考虑。

另一方面，上述两种看法虽然不同，却有一个基本上共同的出发点：即以讨论理、气、性、命的所谓"义理"之学为宋明儒学的典型，而以之与乾嘉时代名物训诂的"考据"之学相对照。这种汉宋(即所谓考据与义理)的对峙，自18世纪中叶以来即已显然。推原其始，实由于清代考据学者立意自别于宋、明儒，以争取在整个儒学史上的正统地位。换句话说，汉、宋之辨主要是清儒宗派意识的产物，是否与宋、明以来儒学发展的史实相应，颇成问题。因此即在清代已有人提出疑问。江郑堂(藩，1761～1831)写《国朝汉学师承记》为汉宋分疆。而同时龚定庵(自珍，1792—1841)即遗书商榷，谓"汉学"之名有十未安，其最有关系之三点如下：

若以汉与宋为对峙，尤非大方之言；汉人何尝不谈性道！五也。宋人何尝不谈名物训诂？不足概服宋儒之心。六也。近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道，经师收之，人师摈之，不忍深论，以诬汉人，汉人不受。七也。(《与江子屏笺》，见《龚自珍全集》，王佩诤校本，中华书局，下册，347页)

定庵此疑特别涉及宋、明以来儒学的定义问题。心性之学本是宋代儒学复兴中最新颖与最突出的一环，这一点自无争议的余地。但若迳以心性之学为宋学的唯一内容，则未免将近一千年来的儒家门庭过分狭隘化了。其实当宋代儒学初兴之际，经典整理本有其重要性。全谢山编《宋元学案》，以胡瑗与孙复为宋学先河，而安定教学则分经义与治事两斋。这已可见经典整理在宋初儒学中所占的比重。后来熙宁二年(1069)安定高弟刘彝在答复神宗询问胡瑗和王安石孰优时，曾对儒学有如下的界说：

臣闻圣人之道，有体、有用、有文。君臣父子仁义礼乐历世不可变者，其体也；诗书史传子集垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。(宋元学案，万有文库荟要本，1卷，26页。)

这里所说的"文"更显然是指与儒学直接有关的文献而

言。尤可注意者，其范围且不限于原始经典，而扩大到经、史、子、集各方面。全氏"学案"又特立"庐陵"一卷，首载其"易童子问"，足见对欧公经学的重视。永叔于经史词章都有卓越的成就，但独不喜言性，致为后儒所讥。(参看刘子健："欧阳修的治学与从政"，33—34页。)则谢山不以心性之学为宋学的唯一标帜，其意固极昭著。宋儒的经典整理工作至朱熹而告一段落。仅就考据之学言，朱熹的贡献也是惊人的。龚定庵说"宋人何尝不谈名物训诂"实是持平之论。

我们当然不能否认，南宋以后经典整理工作在儒学复兴的大运动中，最多只能占据次要的地位。无论是"六经注我"的陆子静或"泛观博览"的朱元晦都一样没有教人"为读书而读书"的意思。读书如果有意义，则只能因为这样可以使我们在圣贤的道理上讨得分晓。在这个层次上看，宋学确乎是"义理之学"，与清代乾嘉的"考据之学"适成一强烈的对照。但问题并不止此。在肯定了求义理的大前提之后，我们还得要面临读不读书的选择问题。这一点上，朱陆的异同仍有其重要的意义，虽则我们所谈的异同，从纯哲学的眼光看，也许根本不存在。这里涉及哲学史和一般思想史的分野问题。朱陆的歧见，据象山年谱(《象山先生全集》36卷)淳熙二年条记云：

鹅湖之会，论及教人。元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约。二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。朱以陆之教人为太简；陆以朱之教人为支离。此颇不合。先生更欲与元晦辩，以为尧舜之前何书可读？复斋(即九

龄)止之。

后来的儒者更把二者之异同简化为"尊德性"与"道问学"之别。(参看《宋元学案》58卷黄宗羲案语,15册,6页。案:此分别宋子已自言之,见后。)这类的看法自然只是表面的,并没有触及朱陆两家理论系统的内层。因此,从哲学史的观点看,也许很少意义可说。然而,由于这种常识上的分别长期地存在于一般儒者的意识之中,并对后世朱陆异同的争论有深远的影响,它们反而成了思想史上必须讨论的题旨。

二 宋明理学中智识主义与反智识主义的对立

朱陆的异同,若从此浅显处去说,便必须要归结到读书的问题上。所以鹅湖之会象山最后提出了"尧舜之前何书可读"的质难。这里转出了思想史上一个带有普遍性的问题:即智识主义(Intellectualism)与反智识主义(Anti-intellectualism)的冲突。西方基督教传统中的"信仰"(faith)与"学问"(scholarship)的对立,便是这种冲突的一个例证。在《新约》中耶稣一方面认为知识学问是虔诚信仰的阻碍,另一方面又表现出对圣经有深入的研究。后来基督教中重信与重学的两派因之都可以在《新约》中找到根据。但一般而论,在15和16世纪的所谓学术复兴(Revival of Learning)以前,西方思想基本上是偏向于信仰一边的。在信仰空气弥漫之下,希腊古典学术极受排斥,

Tertullian(公元 222 年卒)的反智识主义的名论最足代表重信轻学一派人的态度。他公然宣称雅典与耶路撒冷没有丝毫共同之处,也否认希腊古典哲学可以对基督教义有任何助益。一言以蔽之,"自有耶稣基督以来,我们已毋须乎好奇:自有福音以来,我们再也用不着求知。"[①]西方中古"信仰"与"学问"的对峙,从历史上考察,是希伯以来宗教文化和希腊古典文化相互激荡的一种表现。就这一点说,它和宋代以来儒学演变的历史颇有不同。第一、儒学虽也有智识主义与反智识主义的对立,但远不象西方所表现的那样强烈。第二、这种对立并非两种截然相异的文化冲突的结果,而是起于儒学内部学者对"道问学"与"尊德性"之间的畸轻畸重有所不同。朱子答项平父书云:"……大抵子思以来,教人之法,惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事,而熹平日所论却是问学上多了……。"在答项平父另一书中又云:

> ……近世学者务反求者,便以博观为外驰;务博观者又以内省为隘狭。左右佩剑,各主一偏,而道术分裂,不可复合。此学者之大病也……。(均见《朱文公文集》54 卷,962 页,四部丛刊初编缩本)

这两段话正可看作常识中所了解的朱陆异同一种最明白的注释。从朱子的话里,我们知道,他不但已自觉到他的基本立场是偏于学的一面,而且有意纠正这种偏向。另一方面,陆象山也并非真的主张束书不观、否定一切经典注疏的价值。不过象

山偏向于“先立其大”一边，深恐“泛观博览”之必流于“支离”而已。据吕祖谦写给朱子的信说：“子寿前日经过，留此二十余日。幡然以鹅湖前见为非，甚欲着实看书讲论。心平气下，相识中甚难得也。”（《宋元学案》57卷，14册，129页）似乎陆九龄在鹅湖会后有转重“道问学”的倾向。唯象山则似持旧说未变，故朱子答书曰：“子静似犹有旧来意思。子寿言其虽已转步，而未曾移身。”（同上引）全谢山调停朱陆，说：“斯盖其从入之途，各有所重。至于圣学之全，则未尝得其一而遗其一也。”（见《淳熙四先生祠堂碑文》，《鲒埼亭集》，外编，14卷，万有文库本，8册，839—840页）这在最浅的层次上是可以成立的。因此，就整个宋代儒学来看，智识主义与反智识主义的对立，虽然存在，但并不十分尖锐。其所以如此者，或是由于在两宋时，二氏之学（尤其是禅学）尚盛，儒者忙于应付外敌，内部的歧见因此还没有机会获得充分的发展。

下逮明代，王阳明学说的出现把儒学内部反智识主义的倾向推拓尽致。说王学是儒家反智识主义的高潮并不含蕴王阳明本人绝对弃绝书本知识之意。从他的思想立场上看，博学对于人的成圣功夫言，只是不相干。所以我们既不必过分重视它，也不必着意敌视它。1516年（丙子），他给陆元静的信中对这一点说得最明白：

……博学之说，向已详论……使在我果无功利之心，虽钱谷兵甲、搬柴运水，何往而非实学、何事而非天理，况子史诗文之类乎？使在我尚存功利之心，则虽日谈道德仁

> 义，亦只是功利之事。况子史诗文之类乎？一切屏绝之说是犹泥于旧习。平日用功未有得力处，故云尔。（《王文成公全书》，四部丛刊初编缩本，4卷，186页）

想必陆元静原信本有屏绝子、史、诗、文之说，而阳明不以为然，故答语如此。但阳明时学者对朱陆异同有一普遍性的误解，即谓朱子专以道问学为事，而象山则专主尊德性。（参看王阳明年谱正德四年《论晦庵象山之学》条，全书32卷，912—913页）朱子"道问学"之教不仅遭受了误解，同时这种误解还具有广泛的影响。因此阳明在矫正朱学流弊时遂主要集中在读书问题上。《传习录》中答顾东桥书，（即拔本塞源论）有云：

> ……有训诂之学，而传之以为名；有记诵之学，而言之以为博；有词章之学，而侈之以为丽。若是者纷纷籍籍，群起角立于天下，又不知其几家。万径千蹊，莫知所适。……记诵之广，适以长其傲也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也。……（全书2卷，101—102页）

这一段话极力说明离开"尊德性"而务博学之失，可以说是阳明反智识主义的最明确的表示。

阳明对朱子的歧义特别着重于读书博学适足以害道一点，最可以从他的"朱子晚年定论"中得其消息。"定论"中所录朱子的旧简，几乎全是关于读书无益而有害的议论。论末附录

吴草芦(澄)一文,正代表阳明自己所要说的话:

> ……程氏四传而至朱,文义之精密又孟氏以来所未有者。其学徒往往滞于此而溺其心。夫既以世儒记诵词章为俗学矣,而其为学亦未离乎言语文字之末,此则嘉定以后,朱门末学之敝,而未有能救之者也。……训诂之精,讲说之密,如北溪之陈,双峰之饶,则与彼记诵词章之俗学,相去何能以寸哉!(全书3卷,168—169页)

盖元明以来,朝廷用四书集注取士,朱子博览之训随之而深入人心。一般学者从朱子入儒门也都不免流于训诂讲说一途。阳明对症下药,乃不得不极力拨除文字障。这里透露出一个重要消息,即宋代儒学复兴中的重“文”精神自元迄明始终是思想界一伏流。其所以只成一伏流者,则因为经典整理工作在宋明儒学传统中毕竟是次要的。这几百年中的第一流学术人才主要都在心性辨析上用功夫。所以朱熹尽管在训诂考释方面有卓越的贡献,基本上他仍然是一位理学家,而不是考据家。但是这一伏流的存在,从思想史的观点看,却具有重大的意义。儒家的智识主义正托身于此。忽略了这一重要的历史事实,我们便很难将清学在中国近世思想史上安排一个适当的地位。

从近世儒学的发展历程上看,宋代(包括元代)是一个阶段,明代是另一个阶段。概括言之,宋代的规模较广,而明代则所入较深。所谓宋代规模较广者,就本文的范围言,是指它同时包罗了“尊德性”和“道问学”两方面,比较上能不堕于一边。

所谓明代所入较深者，则指其在心性之学上有突出的贡献，把“尊德性”领域内的各种境界开拓到了尽头。黄宗羲在《明儒学案》的“凡例”中说得最明白：

> 尝谓有明文章事功皆不及前代；独于理学，前代所不及也。牛毛茧丝，无不辨晰，真能发先儒之所未发。程、朱之辟释氏，其说虽繁，总是在迹上。其弥近理而乱真者终是指他不出。明儒于毫厘之际，使无遁影。

正因为明代儒学偏在象山“尊德性”一面，故反智识主义的气氛几乎笼罩了全部明代思想史，实不仅阳明一人而已。在明代主要思想家中，前如陈献章（1428—1500），后如刘宗周（1578—1645）皆于读书穷理之说持怀疑的态度。白沙说：“学劳攘，则无由见道。故观书博识，不如静坐。”（《明儒学案》，万有文库本，5卷，1册，53页）又说：“人之所以学者，欲闻道也。求之书籍而弗得，则求之吾心可也，恶累于外哉！此事定要觑破。若觑不破，虽日从事于学，亦为人耳！……诗文末习，著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，毋令半点芥蒂于胸中，然后善端可养，静可能也”。（同上，70页）

黄宗羲谓“有明之学，至白沙始入精微……至阳明而后大。两先生之学最为相近。”（同上，47页）盖白沙治学虽从程朱入手，而其所深造自得者则近乎象山。此与阳明之由朱子格物之说，转入象山简易之教者，先后如出一辙，无怪乎他们两人在这一问题上见解一致了。蕺山是明代理学的最后大师，他

对程、朱与陆、王两派虽都有所批评(《见明儒学案》62卷,12册,62—63页,)但大体上仍不出陆王樊篱。在读书问题上,他颇同情于阳明的论点。他在"读书说"中有这样的话:

学者欲窥圣贤之心,尊吾道之正,舍四书六籍,无由而入矣。盖圣贤之心即吾心也。善读书者第求吾之心而已矣。舍吾心而求圣贤之心,即千言万语,无有是处。阳明先生不喜人读书,令学者直证本心,正为不善读书者。舍吾心而求圣贤之心,一似沿门持钵,无益贫儿。非谓读书果可废也。(《明儒学案》)62卷,12册,90页)

从表面上看,他是在主张书不可废。但一究其实,读书却不为求知识,依然不脱阳明"证本心"的意思。前面曾说过,在阳明思想系统中,书本知识与成圣功夫可以不相干。今蕺山"沿门持钵,无益贫儿"之喻,则正为此说添一有力的旁证。蕺山在"应事说"中云:"学者静中既得力,又有一段读书之功,自然遇事能应。若静中不得力,所读之书,又只是章句而已。"(同上,88页)按:朱子尝教人"半日静坐,半日读书",然并未说明何者较重要。而明代大儒在涉及这一点时,则往往重静坐而轻读书。陈白沙是如此,刘蕺山也是如此。阳明早期也主张用静坐来"补小学收放心一段功夫"(全书4卷,170页)仅此一端,已可看出明代反智识主义的基本倾向。上引蕺山两段话都说得比较含蓄,至少还承认读书在儒学中的辅助作用。但他在解答读书穷理的问题时,则只认定静坐是穷理的唯一法门,读书致

知反成歧出：

> 静中自有一团生意不容已处，即仁体也。穷此之谓穷理，而书非理也。集此之谓集义，而义非外也。今但以辨晰义理为燕越分途，而又必假读书以致其知，安知不堕于义外乎？（“答叶廷秀”，明儒学案，12 册，64 页）

这恐怕才是他对读书问题的真正态度。

陈第（1541—1617）云：“书不必读，自新会始也；物不必博，自余姚始也。”（“谬言”，35 页，道光重刻本《一斋集》。转引自容肇祖《明代思想史》，台湾开明本，273 页）白沙、阳明所代表的反智识主义，在明代儒学史上诚占有主导的地位，但当时持异议者亦大有人在。明代倾向于智识主义的儒者可以粗略地分为两大派：一派是在哲学立场上接近朱子者，另一派则是从事实际考证工作者。前者是在理论上肯定知识的重要性；后者则从经验中体会非博不足以言约。

白沙初受学于吴与弼（康齐），与胡居仁、娄谅同为“康齐之门最著者”（《明儒学案》，2 卷，1 册，23 页），而胡、娄两人即与白沙意见不合。娄谅是“读书穷理”派，著述甚丰，与白沙适相反。胡居仁则一方面主敬，一方面重致知，介乎陈、娄之间，因而对二者皆有批评。但若仅就读书一端上说，胡、娄都可归之于智识主义一派。居仁曾说：

> 娄克贞（谅）说，他非陆子之比。陆子不穷理，他却肯

> 穷理；公甫(白沙)不读书，他勤读书。以愚观之，他亦不是穷理。他读书，只是将圣贤言语来护己见；未尝虚心求圣贤指意，舍己以从之也。(同上，16 页)

可见他不但主张读书，而且强调读书不可主观，这正是承朱子虚心读书之教。

居仁又说："孔门之教，惟博文、约礼二事。博文是读书穷理事；不如此，则无以明诸心。约礼是操持力行事；不如此，无以有诸己。"(《明儒学案》，1 册，18 页)这是在理论上肯定读书为儒学中必不可少的一个阶梯。因此他屡说白沙为"禅"(同上，13 页)又说："陈公甫窥见些道理本原，因下面无循序工夫，故遂成空见。"(16 页)

与阳明同时，而持论相反者，则有罗钦顺整庵(1466—1547)。阳明编"朱子晚年定论"，整庵首先致书质难。整庵理气之说虽与朱子不同，但其主"道问学"为"尊德性"的基础，则确然是"朱学的后劲"，故整庵与阳明的对立，从本文观点看，实可说是儒家智识主义与反智识主义的对立；从历史的线索看，则也可说是宋代朱陆异同的重现。有人问高攀龙(1562—1626)"整庵、阳明俱是儒者，何议论相反？"他答道：学问具有一个脉络，宋之朱、陆亦然。陆子之学直截从本心入，未免道理有疏略处。朱子却确守定孔子家法，只以文行忠信为教，使人以渐而入。然而朱子大，能包得陆子；陆子宏，便包不得朱子。(《明儒学案》58 卷，11 册，94 页)这显是以罗、王为明代的朱、陆。高氏亦是程、朱派的儒者，故其言不免偏袒整庵。然其持

[illegible]

陈白沙诗云：古人弃糟粕，糟粕非真传。吾能握其几，何用窥陈编。又曰：吾心内自得，糟粕安用邪！愚按糟粕之说，出自老、庄。王弼，何晏之徒，祖尚虚无，乃以六经为圣人糟粕，遂致坏乱天下。白沙奈何以为美谈至教，与象山注脚之说相倡和哉！

白沙糟粕之诗最为明代朱学一派所不满。娄谅的弟子夏尚、朴东严有“读白沙与东白（张元桢）论学诗”，疑之云：“愚谓六经载道之文，圣贤传授心法在焉。而谓之糟粕非真传何耶！”（《明儒学案》，4卷，1册，43页）是已先清澜而发[42]。清澜又评及阳明云：

王阳明尝撰尊经阁记，“谓圣人之述六经，犹世之祖父遗子孙以名状数目，以记籍其家之产业库藏而已。惟心乃产业库藏之实也……。”呜呼！阳明此言，直视六经为虚器赘物，真得糟粕、注脚之嫡传矣！（《学蔀通辨》，63页）

由此可见，在明代，不仅读书博学成为一般人意识中朱陆异同的一个焦点，而且对经典的态度也是两派分歧之所在。但是根据智识主义的观点发展下去，则最后必然会导致义理的是非取决于经典的结论，看看谁的话是真正合乎圣贤的本意。这就要走上清儒训诂考证的路上去了。所以尽管罗整庵是一个理

学家，他有时也会诉诸训诂的方法。试看下面一条：

> 程子言：性即理也；象山言：心即理也。至当归一，精义无二，此是则彼非，彼是则此非。安可不明辨之？昔吾夫子赞《易》言性屡矣。曰：乾道变化，各正性命。曰：成之者性。曰：圣人作易，以顺性命之理。曰：穷理尽性，以至于命。但详味此数言，性即理也，明矣！于心，亦屡言之。曰：圣人以此洗心。曰：易其心而后语。曰：能说诸心。夫心而曰洗、曰易、曰说，洗心而曰以此。试详味此数语，谓心即理也，其可通乎？且孟子尝言，理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。犹为明白易见。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。（困知记，2卷，13页）

"性即理"或"心即理"是四百年来儒学史上一个最大的争论。现在整庵对这一问题的解决竟要"取证于经书"；这是很可玩味的。这种从哲学论证到历史考据的推移，其原因自然很复杂。其中之一即抽象的心性争辩愈来愈缺乏说服力。所以整庵虽于理气论有创见，却不得不承认"心、性至为难明"。（同上，15页）黄宗羲对整庵理气论与心性论互相矛盾的批评是一篇极简当的哲学分析文字。但他最后也要下一转语，说："心、性之难明，不自先生始也。"（《明儒学案》，47卷，9册，36页）因此之故，理学家中竟也有人会对抽象的心性说采取一种近乎取消主义的态度。例如何塘（1464—1543）因反对阳明之学，至谓"本原性命非当务之急"。主张由"学"直接过渡到

“攻”，毋怪黄宗羲要说他是“本末倒置”了。

就明代朱、陆两派对经典的态度的分歧而言，智识主义与反智识主义的对立显然已趋向两极化。从一种意义看，这是儒学鞭辟向里，双方对彼此相异之点推究到底的结果。所以这一对立在宋代远不及在明代显明。因此，朱子虽可说是一智识主义者，但他对六经的看法有时竟亦与象山相去不远。象山“六经注脚”之说也并未引起朱子的批评。象山语录中有两处说及此。其一曰：“论语中多有无头柄的说话……非学有本领，未易读也……。学苟知本，六经皆我注脚。”(全集 34 卷，258 页)其二曰：“或问‘先生何不著书？’对曰：‘六经注我，我注六经。’”(同上，261 页)细味此两段，则象山并非存有轻蔑六经之意。其大旨不过谓善读书者必须将书中道理与心中道理融合无间而已。其第一节强调《论语》未易读，尤可见象山于六经未敢掉以轻心。第二节系针对著书之问而来。语虽简略，意旨则甚明白。盖谓若著书便是“我注六经”，不著书则是“六经注我”。象山认定他所了解的道理已备见于六经，所以觉得没有著书的必要。这和后来陈白沙“糟粕非真传”，“何用窥陈编”的说法是很有距离的。仅就此点说，反智识主义在象山不过微见端绪；在白沙则已是畅发无遗[⑨]。其实朱子也说：

读六经时，只如未有六经。只就自家身上讨道理。(《语类》，11 卷，357 页)

经之有解，所以通经。经既通，自无事于解。借经以通乎理耳。理得则无俟乎经。(同上，365 页)

正可与象山之言互证。推而上之，也可会通于易系辞所谓“言不尽意”及庄子所谓“得意忘言”的说法。我们这样把朱子和象山对比，并不是要证明朱陆早异晚同或早同晚异。我们只是要指出在朱陆当时，智识主义与反智识主义的壁垒尚不十分森严。这是近世儒学复兴初期所以规模较广的一个内在因素。到

分明。以宋明以来的儒学而言，其中尚涉到所谓"正统"的问题。无论是程朱派或陆王派都认为自己所主张的道理是承接着孔孟的。这就使采取了反智识主义立场的陆王派多了一层知识上的纠缠。如果反智识主义的儒者只是直截了当地提出自己所见的真理，如程明道所谓"天理二字是自家体贴出来"，或如象山所谓"因读孟子而自得之于心"。则一切经典都成题外。因为读古人之书得到启发而见道是一事，但进一步强调此"道"即古圣相传之"道"，则势将陷入智识主义的泥淖而不自知。大体上说，象山在这一方面还比较斩截，始终能不落入训诂的陷井。所以他敢说东海、西海、南海、北海、千世之上、千世之下，此心同、此理同的话。王阳明便已不能摆脱经典的纠缠。因此，他要编"朱子晚年定论"，要重定《大学古本》。在阳明言，不过借"大学"为他的良知说张目，并以箝反对者之口。殊不知这样一来，反而授人以隙，引起此后训诂辨伪种种节外之枝。阳明又尝说："夫学贵得之于心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。……求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也。(全书 2 卷，117 页)这才与他的反智识主义的立场，义成条贯。别人虽然还可以批评这种说法，但必须提高批评的理论层次，而不能仅仅根据经典来驳斥他了。

另一方面，我们必须再郑重声明：我们说朱子及其明代的后学注重读书，因而有智识主义的倾向，决不意味着他们的中心问题是知识问题(包括经典知识)。更不是说，朱陆异同可以简化成智识主义与反智识主义的对垒。我们要指出：从思想史的观点看，由于朱子教人偏在"道问学"一方面较多，故其明代

的传述者往往提倡读书博学之说，做为反陆王一系的重要论据之一。事实上，明代正是儒学"尊德性"一面发展到巅峰的时代。朱学后劲关于读书博学的主张也都是在"尊德性"的大前提下提出的。但既以"尊德性"为儒学最高标准，而程伊川已说"德性之知，不假见闻"(《宋元学案》，15卷，5册，59页)，则读书博学都不过是"闻见之知"，与"德性"本不相干。此所以在明代陆、王之学风靡一时，卒非朱学所能匹敌。

上面曾指出，王阳明为了替他的良知说找历史的根据而重定大学古本，因而与儒家原始经典发生了纠缠。一涉及经典整理，偏重"道问学"一派的儒者便有了用武之地。宋明以来儒学中不绝如线的智识主义遂因此而得了发展的机会。罗整庵"取证于经典"的主张尚不过是反智识主义高涨的风气下一个微弱的智识主义的呼声。要贯彻这种主张却绝不是一朝一夕所能奏功。这不但需要多数人继续不断的努力，而且首先必须有一个浓厚的智识主义的思想空气。这两个基本条件都要到清代才具备。从这个观点看，清学便不能是宋明儒学的反命题，而是近世儒学复兴中的第三个阶段。在这一阶段中，有两项中心工作特别值得注意：第一是儒家经典的全面整理。这是朱子以后便没有再畅进的一派。由于清代在考证方法上的进步，其成绩遂远超过了宋明。第二是观念还原的工作，即找出儒学中重要观念的原始意义。这就是后来戴东原所谓"以六经、孔、孟之旨还之六经、孔、孟。"这一工作本与第一项密切相关，但并不相同，可以说是清学特见精神之所在。后来的人用考据两字来概括清学，固有其理由；但这样一来，清学与宋明

以来的儒学传统遂若邈不相接。其实若从思想史的综合观点看，清学正是在“尊德性”与“道问学”两派争执不决的情形下，儒学发展的必然归趋，即义理的是非取决于经典。但是这一发展的结果，不仅儒家的智识主义得到了实践的机会，因而从伏流转变为主流，并且传统的朱陆之争也随之而起了一种根本的变化。关于这一发展的曲折过程，我们将在下篇中详加讨论。

三　经典考证的兴起与儒学的转向

在结束本篇之前，我们还要谈一谈明代若干考证学者和儒家智识主义发展的关系。以上的讨论大旨只在指出：明代在哲学立场上接近朱子一派的儒者如何从理论方面强调读书的重要。但这并不是说，明代的智识主义者仅限于程朱派的理学家。事实上，明代尚有不少理学门户以外的儒者，虽不高谈穷理致知，而实际上却在博文方面有具体的贡献。这些人的业迹对后来清学的发展也有重要的影响。《四库全书总目提要》说：

> 明之中叶，以博洽著者称杨慎……次则焦竑，亦喜考证。……惟以智崛起崇祯中，考据精核，迥出其上。风气既开，国初顾炎武、阎若璩、朱彝尊沿波而起。始一扫悬揣之空谈。（学部、杂家类三，方以智“通雅”条。万有文库本，23册，51页）

这显然是以清代经史考证之学远起于明之中叶(参见钱穆《中国近三百年学术史》,上册,135—137页)。清初费密(1625—1701)著《道脉谱》历引王鏊、郑晓、归有光等人推重汉唐经典注疏的话,胡适之先生据之,认为清代汉学风气已起于明中叶以后。(《胡适文存》,台北,1953年,第二集,70—71页)这些证据都很坚明。但问题则在于我们怎样处理这些证据。若根据这些证据而肯定清学只是明中叶以后个别考证活动的汇流与扩大,则全部清代学术史就会被解释成一个单纯的方法论的运动。胡适之先生的结论正是如此。这样的说法自然不是没有事实的根据。例如顾炎武研究古音,用"本证"和"旁证"的方法就源自陈第的《毛诗古音考》。又如阎若璩的《古文尚书疏证》是清初考据的最大著作之一。而其书亦有采于梅鷟的《古文尚书考异》。但是这个说法的最大的漏洞在于根本忽略了从顾炎武到乾嘉的汉学家所共持的中心理论,离开这一理论,我们便无法了解清学的发展何以采取那样一个特殊的方式,而不循别种途径。譬如胡先生自己就会遭遇到这种困难而无法提出解答。他在比较三百年来中国和西方学术发展的分歧之后,很慨叹中国的"科学方法"仅在故纸堆中发挥了它的作用,而没有象在西方那样被应用到对自然界的研究上。这正是思想史家所要追究的关键性的问题,但胡先生把它轻轻放过了。至于中国的考证方法究竟是不是科学方法,自然又当别论。当然,胡先生和梁任公先生都说过:清学在中国思想史上的意义是"反理学",而考证方法不过是一种工具。这个说法也是有理

由的，但仍不免有可商榷之处。第一，它太强调清学的反面意义，而不能说明其正面意义。依照这种逻辑，我们也可说，孟子的工作在于辟杨、墨，或宋、明理学的意义在于反佛、老。而事实上，我们都知道孟子和宋、明理学在全部儒学史上还有其更重要的正面意义。同样地，清学在儒学传统中也自然应有其正面的意义。这正是治思想史者所必须求解答的问题。第二、这种说法与事实亦不尽相合。若说从1600以后中国思想界的主要工作便是反理学，我们便无法解释清学盛鼎时代许多并不反理学的第一流考据家的存在。梁任公先生也承认清学正统派人物"将宋学置之不议不论之列"。(《清代学术概论》，商务本，1921，3页)第三、考证方法和反理学并无必然关系，在清代如此，在明代亦如此。杨慎(1488—1559)虽不喜白沙、阳明一派废书不观的态度，却并未因此而否定理学本身的价值，且颇推重罗整庵之学。我们固不得谓升庵从事考证是出于反理学的动机。陈第著《毛诗古音考》也不过是要纠正明人废学之病。所以焦竑为之作序有云：世有通经学古之士，必以此为津筏。而简陋自安者，以好异目者，则不学之过矣！(《澹园集》，金陵丛书乙集，14卷，2页)在理学问题上，陈第尊重阳明，但不满意王学末流之弊。他曾说：我朝二百余年，理学渊粹，功业炳耀，惟王文成。然文成之教主于简易。故未及百年，弊已若斯。(《书札烬存》，转引自容肇祖，276页)同时，他的格物说也与王阳明相近。(容肇祖，前引书，277—278页)所以，说陈第论学倾向于智识主义则可，必谓其反理学则恐不符真相[4]。焦竑(1540—1620)更是一个有趣的例子。在清代，他是以考证闻

名的；而在明代，他却是一位理学领袖，为王门泰州一派的健者。黄宗羲说他"主持坛坫，如水赴壑。其以理学倡率，王弇州（世贞）所不如也。"（《明儒学案》，35卷，7册，46页）弱侯的例子最可以说明考证与反理学不能混为一谈。

现在我们要进一步追问：明中叶以后考证学的萌芽究竟可以说明什么问题？从思想史的角度看，它是明代儒学在反智识主义发展到最高峰时开始向智识主义转变的一种表示。前面已说过，就儒学内在的发展说，"尊德性"之境至王学末流已穷，而"道问学"之流在明代则始终不畅。双方争持之际，虽是前者占绝对上风，但"道问学"一派中人所提出"取证于经书"的主张却是一个有力的挑战，使对方无法完全置之不理。而另一方面，"尊德性"一派的儒者为了要说明"古圣相传只此心"，也多少要涉及原始儒学经典的整理问题。在这种情形之下，除非儒学能定于德性之一尊，或安于五经四书大全之功令，否则回到孔子的博文之教，对儒学的下一步发展来说，似乎是势所必至的事。明中叶以后考证的兴起便正是相应这一发展而来。所以在消极方面，当时富于考证兴趣的儒者所最不满意的就是陈白沙一派的极端反智识主义态度。前面我们已引及陈第"书不必读，自新会始"的话。杨慎也说：

> 伊川谓治经遗道，引韩非子买椟还珠。然犹知有经也。……今之学者谓六经皆圣人之迹，不必学。又谓格物者非穷理也。……是全不在我，全不用工。是无椟而欲市珠，无筌而欲得鱼也。（《升庵全集》，75卷，8册，989

页）

升庵意态激昂，有时竟以为离经即是叛道。故说："逃儒叛圣者以六经为注脚；倦学愿息者谓忘言为妙筌。"（《周官音诂序》，同上，2卷，1册，16页）

稍后方以智（1611—1671）在"通雅"自序中说道："闻道者自立门庭，糟粕文字……其能曼词者，又以其一得管见，洸洋自恣，逃之空虚"。这也显然是对"糟粕六经"一系思想的驳议。他们既不满意离开书籍而空谈儒家的道理，自然就要进一步注意到儒家旧有的智识主义传统。谢与栋记焦竑在新安讲学，有下面一段对话：

> 黄莘阳少参言：颜子殁而圣人之学亡。后世所传是子贡多闻多见一派学问，非圣学也。先生曰：多闻择其善者而从之。多见而识之。是孔子所自言。岂非圣学？孔子之博学于文，正以为约礼之地。盖礼至约，非博无以通之。故曰：博学而详说之，将以反说约也。（见"古城答问"，《澹园集》，42卷，8册，金陵丛书乙集）

这一番问答颇能透露儒学从反智识主义转向智识主义的消息。黄莘阳之问自是代表明代一般儒者轻视知识的态度。焦弱侯的答语则强调两点：一、知识本为孔子所重；二、非经博文的过程便不能达到约礼的境地。以明代而论，这却是一个新的立场。在这个立场上，他已不知不觉地把"圣学"的领域扩大

了：多闻博识也是儒家旧统，固不得摒之于孔门之外。而弱侯以一个王门理学家而从事博闻考订功夫，则更可见儒家思想的动向[⑮]。

上述焦弱侯所强调的两点，也正是其他考证学者所重视的问题。由于对多闻多见的传统的重视，方以智遂得到"古今以智相积"的看法："古今以智相积。……生今之世，承诸圣之表章，经群英之辩难，我得以坐集千古之智，折中其间，岂不幸乎？"（《通雅》、卷首之一"考古通说"）

明季之尚考据者要数方以智的智识主义气味最浓，几乎已脱出了儒学的樊篱。此节论知识的累积性在明代固是空谷足音，而尤可注意者则是他对智性本身的重视。所以他又说："大成贵集，述妙于删。千古之智，惟善读书者享之"！（同上卷首之二）这种为着观赏古人智慧而读书的态度，决不是明代一般糟粕六经的儒者所能赞同的，但在考证家之间却时有所见。如陈第也说："余于传注异同，最喜参看。譬如两造具备，能以片言折之，使两情俱服固善。不然如此五色并列，五音并奏，亦见人心灵窍，此说之外，又有彼说，不为无益。"（《松轩讲义》47 页，引自容肇祖，279 页）颇可与方以智之说互证。

与重知识相随而来的还有博与约之间的关系究当如何？这本是朱陆异同中的老问题，但明代考证学家重提这个问题时却已给予它不同的意义。关于这一点，我们将在下篇讨论清代思想时作较详的解释，因为此不同之处必须要等到清代考证学发展成熟以后才能完全显露出来。现在我们只能这样概

括地指出：即博约问题在宋、明理学的系统中基本上是"尊德性"层次上的问题。换句话说，知识之有意义仅在于它能使人成就德性，而不是由于它本身的内在价值。晦庵与象山的争论主要是在次序上，即由博返约抑或先立其大。（此"立其大"即后来陈白沙所谓"把柄"或王阳明所谓"头脑"）晦庵因为比较倾向知识主义，他的博约论有时亦不全就德性而言。这一层留待下面再说。及至考证学家重提博约问题时，他们的论点则已从"尊德性"的层次转移到"道问学"的层次上了。这在明代中叶以后已见端倪。上引焦弱侯的话便有此意。不过弱侯同时也是理学家，因此他在别处论及博约问题时尚徘徊于两个层次之间，不十分确定。（参看《笔乘》卷四"尊德性而道问学"条，25—26页及《笔乘续集》，1卷，8—9页）但方以智在前面所说的"集"与"删"则已是从客观知识的立义上讨论"博"与"约"了。以智的"通雅"自序上还有更明显的说法：学惟古训，博乃能约。当其博，即有约者通之。博学不能观古今之通，又不能疑，焉贵书簏乎？此处所谓博与约便完全跳出了"尊德性"的范围。以智生当明清之际，其时知识主义已渐得势，宜其立论与焦竑有别。但明代从知识观点论博约者，杨慎实在焦、方诸人之先，升庵全集中有"博约"一条，所说极清晰：

博学而详说之，将以反说约也。或问反约之后，博学详说可废乎？曰：不可。诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。礼三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止曰思无邪、毋不敬六字。诗、礼尽废可哉？（15卷，4册，469

页）

这显是纯在读书致知的境域内解释博与约的关系。所以，不但未约之先须从博入，而且既约之后仍当不断求博。其实朱子教人读书，早已说到这一层。朱子语类卷十一云：

为学须是先立大体。其初甚约，中间一节甚广大，到末梢又约。孟子曰：博学而详说之，将以反说约也。……近日学者多喜从约，而不于博求之。不识不求于博，何以考验其约？

此节所论博约次序虽与升庵不同，用意则至近。同卷又一条云：

学者观书，先须读得正文，记得注解，成诵精熟。注中训释文意、事物、名义，发明经指相穿纽处，一一认得，如自己做出来底一般，方能玩味反覆，向上有透处。若不如此，只是虚设议论，如举业一般，非为己之学也。曾见有人说诗，问他“关雎”篇，于其训诂名物全未晓，便说“乐而不淫，哀而不伤”。某因说与他道：公而今说诗，只消这八字，更添“思无邪”三字，共成十一字，便是一部毛诗了。其他三百篇皆成渣滓矣！（364 页）

合而观之，朱子这里也正是从“道问学”方面说博与约的交互

为用。所以他第一节所谓“先立大本”也就是“为学”方面立论的，不可与象山“先立其大”之说混为一谈。我们以升庵之论上合之朱子之教，便可见儒家智识主义的伏流，自宋迄明，始终未断。升庵虽於朱子时有不满之言，然其说读书之博与约则并不能异乎朱子的绪论。这里也可以看出，在儒学传统内，知识的检定自有其客观性，不因哲学立场而变。后来章实斋以清代博雅考订之学归之朱子一脉，其一部分意义亦在于是，未可全以宗派之实际传承说之。焦弱侯的出现尤其富有象征意义。他的王学立场已不复能阻止他对“博学多识”的追寻。这就表示儒家智识主义的力量已足以撼动旧有的理学门户。程朱与陆王的争论在“尊德性”的层次上已走到了尽头，此后的异趋则将转移到“道问学”的层次上去。故弱侯之兼治理学与考证，就其自身说诚不免分为两橛，但就思想史的发展说，则适象征儒学从“尊德性”阶段到“道问学”阶段之过渡。弱侯在“邓潜谷先生经释序”上说：

孔子之言曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。故兴于诗、立于礼、成于乐。迨晚而学易，韦编三绝。曰：若是我于易则彬彬矣！盖经之于学，譬之法家之条例，医家之难经，字字皆法，言言皆理，有欲益损之而不能者。孔子以绝类离伦之圣，亦不能释经以言学。他可知已！汉世经术盛行，而无当于身心。守陋保残，道以寖晦。近世谈玄课虚，争自为言。而徐考其行，我之所崇重，经所绌也；我之所简斥，经所兴也。响道之谓何，而卒与遗经相剌谬。

此如法不禀宪令，术不本轩岐，而欲以臆决为工。岂不悖哉！（《澹园续集》，1卷，11—12页）

此序亦学风将变未变之际一极有意思之资料，其中有可注意者数点：一、论学扣紧经典不放，并说自孔子已然，显与糟粕六经之说相反，而意在开辟经学的新途。二、对当时"谈玄课虚"者之"以臆决为工"的风气深致不满，至谓经典如法家条例与医家难经，其中"字字皆法，言言皆理"，则颇近乎罗整庵论心性必须"取证与经书"的主张。从此处再略一引申便是顾亭林"经学即理学"的理论。三、论经术仍鄙薄汉儒，谓其"无当于身心"，则犹是宋明理学家宿见，可见弱侯尚未完全放弃他的理学门面。就这一点言，他不但不象清儒那样推崇汉代的经注，而且较之其他明代理学圈外的学者（如王鏊、郑晓、归有光、杨慎诸人）对汉儒的态度，也尚有距离。惟序文重点终在提倡治经、趋新的意味远过于守旧，则显然可见。故此序不徒反映出弱侯自身学术的歧点，而且极能说明何以儒家"尊德性"层次上的争论发展到最高峰会逼到经典研究的路上去。清初万斯同（季野，1638—1702）曾述及他从理学争辩转到经典研究的过程，颇可与此序相参证。他说："某少受学于黄梨洲先生，讲宋明儒者绪言。后闻一潘先生（按：即潘平格，字用征）论学，谓陆释、朱老，憬然於心。既而同学兢起攻之，某遂置学不讲，曰：予惟穷经而已。"（据李塨所记，见戴望《颜氏学记》卷七，中华书局本，1958年，189页）这不是逃避问题，而实是探本溯源的态度。《韩非子》"显学篇"有云："孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍

不同，皆自谓真尧舜，尧舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？”朱陆则俱道孔孟，而取舍亦异。所不同者，尧舜无文字遗存，故其“诚”永不能定，而孔孟则有经典传世，故后儒终相信其间是非可藉观念之还原而明。此后清儒便是自觉地朝着这个目标努力，而上引弱侯的序文则已透露出此一儒学发展的新方向。所以，从思想史的观点看，我们不能把明、清之际考证学的兴起解释为一种孤立的方法论的运动，他实与儒学之由“尊德性”转入“道问学”，有着内在的相应性。这一点，待下篇讨论儒学在清代的演变之后，便会更清楚地显示出来。

注释：

①关于基督教中这两方面的冲突，英文著作甚多，以上所论大体根据下列几种书籍：E. Harris Harbison，The Christian Scholar in the Age of Reformation，1956，第1—3页；Charles Norris Cochrane，Christianity and Classical Culture：A Galaxy Book，1957，第222—223页；Etienne Gilson，Reason and Revelation in the Middle Ages，1938，第8—10页；John Herman Randall，Jr：The Role of Knowledge in Westen Religion 1958。

②清澜谓“糟粕之说，出自老、庄。王弼、何晏之徒祖尚虚无，乃以六经为圣人糟粕”。大体虽是，细即多误。庄子“天道”篇论为喻齐桓公所读何言。“公曰：圣人之言也。曰：圣人在乎？公曰：已死矣！曰：然则君之所读者，古人之糟粕已矣”淮南子“道德训”亦载此故事。盖谓死人之遗言，已不能尽其意也。是糟粕亦不必定指六经而言。王荆公读史诗云：糟粕所传非粹美，丹青难写是精神。亦泛指古人陈编，可证。魏晋之际，首发糟粕六经之意者，为魏太和（227—232）时之荀粲。其言曰：“然则六籍虽存，固圣人之糠秕。”（见三国志魏志荀彧传注及世说

新语文学篇注引乐别传）其事尚在正始清谈之前。今清澜归罪王、何，亦失之未考。（参看我所撰"汉晋之际士之新自觉与思想"，新亚学报第四卷第一期，1959年8月，特别是100—104页）至于"糠秕"之于"糟粕"，用语虽异，意指则一，置之不辨可也。

③谓之"微见端绪"者，因推极象山之意，真理若本存在人心中，则亦可不藉书册而得。陈清澜著《通辨》，门户意识太强，评语殊多失当，与其文献编年部份，价值未可同日而语。如前引之文中，将"注脚"与"糟粕"等量齐观，即是一例。反不如罗整庵"流及近世"之说，专从影响方面立论者，下语为少病也。近人容肇祖《明代思想史》39页，引白沙《道学传序》论"六经糟粕"之文，以为纯是象山"六脚注经"见解，亦沿明代以来旧说。象山此语，久误皆久矣，故特为辩正之如此。

④容肇祖论陈第之文，名为《考证学与反玄学》，然细按其所引诸文，虽有反对当时学家之语，亦多反对博学不切实用之论，容文之末后备论陈第受阳明思想影响之深。而讨论"毛诗古音考"一节，又未能举出任何反玄学或反理学的证据。实有过份搭题之嫌。盖容氏《明代思想史》一书的基本观点完全采自胡适"几个反理学的思想家"一文（文存，3卷，53—107页）。此观其第一章可知。既有先入之见，遂不免下语过当。手头无陈氏一斋集，不能深论。

⑤按焦竑侯师事耿定向、罗汝芳，又与李贽交密，从明代理学传统言，殆已走上黄宗羲所谓"能赤手以搏龙蛇"之境。（明儒学案，32卷，泰州学案序，6册，62页）故以"佛学即为圣学"（同上，35卷，7册，46页）。在心性问题上，他不承认儒释分途。他曾说："学者诚志于道，窃以为儒释之短长，可置勿论，而第反诸我之心性。苟得其性，谓之梵学可也，谓之孔孟之学可也。即谓非梵学，非孔孟学，而自为一家之学亦可也。"（澹园集12集，3页）这正是把阳明"学贵得之于心"之激发挥到了尽处。四库提要至谓其与李贽"相率而为狂禅……尊崇杨墨，与

孟子为难。”（子部杂家类存目二，“焦弱侯问答”条）。所以，在心性之学方面，弱侯实可说是一结束人物。此与其在博学考订方面之为一开创人物，适成为有趣之对照。但他自己并不觉得其学之分为两极，有何内在矛盾。此正是象征“尊德性”之境既穷，不得不转向“道问学”一途也。泰州学派中稍前有赵贞吉（1508—1576）亦与弱侯途辙相近。他一方面公然承认自己是禅学；另一方面又从事大规模的著作。据黄宗羲说：“分作二通，以括古今之书。内篇曰经世通；外篇曰出世通。内篇又分二门：曰史，曰业。史之为部四：曰统，曰传，曰制，曰志。业之为部四：曰典，曰行，曰艺，曰衡。外篇亦分二门：曰说，曰宗。说为之部三：曰经，曰律，曰论。宗之为部一：曰单传直指。书虽未成，而其绪可寻也。”（明儒学案33卷，6册，100页）是不仅其谈心性与著述分为两橛，即其书之分为经世与出世两篇，亦至堪玩味。观其内篇子目，则其书若成，亦必於清代经史考证之学会有所影响。此亦儒学途穷将变之一显例。若更推而上之，通泰州学派的创始者王艮心斋即已略露重知识的倾向，而与阳明良知之教有异。《心斋语录》上说：“孔子虽天生圣人，亦少学诗、学礼学易、逐段研磨，乃得明彻之至。”（学案、32卷，6册，72页）但说得更明白的则是他给钱德洪（绪山）的一封信。

“……正诸先觉，考诸古训，多识前言往行，而求以明之，此致良知之道也。观诸孔子曰：不学诗，无以言。不学礼，无以立。五十以学易，可无大过。则可见矣。然子贡多学而识之，夫子又以为非者，何也？说者谓子贡不达其简易之本，而从事其末。是以支离外求而失之也。故孔子曰：吾道一以贯之。一者，良知之本也，简易之道也。贯者，良知之用也。体用一原也。使其以良知为之主本，而多识前言往行，以为蓄德，则何多识之病乎？昔者陆子以简易为是，而以朱子多识穷理为非。朱子以多识穷理为是，而以陆子简易为非。呜呼！人生其间，则孰知其是非而从之乎？孟子曰：是非之心，人皆有之。此简易之道也。充其是非之

心、则知不可胜用，而远诸多识前言往行以蓄德矣。故曰：博学而详说之，将以反说约也。（王心斋先生遗集，2卷，15—16页，1909年东台袁氏重编本）

虽然自表面观之，心斋此论仍不离阳明良知之宗旨，但全文之意，则在强调博学多识并不必然有害於致良知一层上。至其游移于朱陆之间，而叹是非之难定，则尤耐寻味。我们自不能以重知识为心斋学术之要点。据心斋年谱正德15年（1520），心齐初见阳明后，归途遇金陵与太学诸友讲论六经大旨云："夫六经者，吾心之注脚也，心即道。道明则经不必用：经明则传复何益？经传印证吾心而已矣！"（遗集，3卷，3页）

是纯依陆王之教。其与钱绪山书，文末有"先师"之语，则已在阳明卒后。阳明死于1529年，心斋死于1541年。或者心斋晚年较注重博学多闻，亦未可知。又"语录"云：

"若能握其机，何必窥陈编。白沙之意在学者须善观之。六经正好印证吾心。孔子之时中全在韦编三绝。"（遗集，1卷，5页）

《语录》亦出晚年。可见心斋虽始终"以经证心"之说未变，但其重点则转在教人不可废六经。故要人善观白沙之意。心斋关于读经与博学之主张，对于泰州后学必有影响。上引焦弱侯"古城答问"一节即全本其与钱绪山之书而立论者也。

清代思想史的一个新解释

一 为什么要重新解释清代思想史

我这几年的研究工作主要是"清代思想史",研究清代思想史当然会牵涉到许多问题,其中最重要的一个,就是怎样把清代思想史重新加以解释。首先,我想先谈谈为什么需要对清代思想史重新解释。

这五、六十年以来,也就是说自"五四"以来,甚至还要再往上推到辛亥革命以前,自章太炎先生开始,对于清代的思想或学术史,有一种共同的看法。这种看法和我们当时的"反满"意识有关。大家似乎都认定

清代的学术之所以变成考证、变成经学，主要是因为读书人受到满清人的压迫，不敢触及思想问题，因此转到考证方面。因为考证一名一物不会触犯思想上的禁忌，引起文字狱。用章太炎的话说："家有智慧，大凑于说经，亦以纾死。"这可以说是近人解释清代思想史的一个重要观点、一个中心理论。这个理论自然并不是全无根据，但是在应用这一理论的时候，它是不是被过份的夸张呢？是不是整个清代二百多年的思想发展，只用这样的一种外缘的因素就可以解释得清楚呢？这是我自己经常反省、考虑的问题。另外我们还可以举出几个其他的理论，一是反理学，这又和反满是密切相关的一种解释。我们研究清代学术史，有一个共同的清晰印象，就是宋明理学到了清代好像一下子便中断了，为什么呢？清初不少大儒一方面反满，一方面也反玄谈。这两者之间显然有某种关联。因此有些学者象梁启超先生便认为清初一般读书人痛定思痛，深恨清谈心性误国，因此都反理学，终于走上了经史实学的路子。跟反理学之说有关的一种解释是说清代学术的发展，基本上是一个方法论的运动，由于反玄谈、反理学，大家便从主观冥想转到客观研究的新方法上来了。这些说法，在我看来，并不是不对，而是不足以称为严格意义上的历史解释。因为它们只是一种描写，对历史现象的描写。至于这种现象何以发生，在这些理论中则没有解答，或解答不够彻底。我们还要问为什么反理学？反玄谈？不喜欢讲心性？新方法又是怎样出现的？难道这些问题都是"反满"两字可以解答得了的吗？

让我再讲一个马克思主义的解释。大陆上有些学者如侯

外庐提出一个说法，以为继宋明理学之后，清代在思想史上的意义是一种启蒙运动。这是搬的西洋名词Enlightenment。这种"启蒙运动"照他们的阶级分析说，则是代表一种市民阶级的思想。这种说法当然是用马克思的历史观来解释清代思想的经济背景，我也不愿意说它完全没有根据。比如说黄宗羲在《明夷待访录》财计篇中曾反驳世儒"工商为末"之论，并明确提出"工商皆本"的命题。这与传统儒家以农为本的思想大不相同。但如果我们因此就说顾炎武、黄宗羲这几位大师的立说，全是为了代市民阶级争利益而来，恐怕还是难以成立的。我们不妨把这种说法摆在一边，聊备一格。

总结我刚才所说的几个理论，不出两大类：一是反满说，这是政治观点的解释；二是市民阶级说，这是从经济观点来解释的。无论是政治的解释或是经济的解释，或是从政治解释派生下来的反理学的说法，都是从外缘来解释学术思想的演变，不是从思想史的内在发展着眼，忽略了思想史本身的生命。我们大家都知道，现在西方研究intellectual history或histry of ideas，有很多种看法。其一个最重要的观念，就是把思想史本身看做有生命的、有传统的，这个生命、这个传统的成长并不是完全仰赖于外在刺激的，因此单纯地用外缘来解释思想史是行不通的。同样的外在条件、同样的政治压迫、同样的经济背景，在不同的思想史传统中可以产生不同的后果，得到不同的反应。所以在外缘之外，我们还特别要讲到思想史的内在发展。我称之为内在的理路（inner logic），也就是每一个特定的思想传统本身都有一套问题，需要不断地解决，这些问题，有

的暂时解决了，有的没有解决，有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流转不已。这中间是有线索条理可寻的。怀特海（A. N. Whitehead）曾说，一部西方哲学史可以看作是柏拉图思想的注脚，其真实涵义便在于此。如果我们专从思想史的内在发展着眼，撇开政治、经济及外面因素不问，也可以讲出一套思想史。从宋明理学到清代经学这一阶段的儒学发展史也正可以这样来处理。

我为什么要这样说呢？因为在我们一般的印象中，六百年的宋、明理学到清代突然中断了，是真的中断了吗？还是我们没有看见？或者是我们故意视而不见？我想这个问题值得我们好好地想一想。以清初的三大儒来说，王船山也罢、顾炎武也罢、黄宗羲也罢，他们的思想其实还是跟理学分不开的；他们有浓厚的理学兴趣，至少脑子里有理学的问题，因此跟后来的考证家还是相去很远的。尽管这三位在考证方面都有贡献，我们恐怕还是不能把他们当作纯粹的考证学家。我们不免要问，那么理学到底是从什么时候才失踪的呢？胡适之先生写戴东原的哲学，他感慨地说六百年的哲学遗风到了清代忽然消歇了。为什么消歇了呢？胡先生并没有作进一步的说明。冯友兰先生的中国哲学史有一章就叫做清代道学的继续。他说道学在清代还继续存在，但是相对于汉学而言，它已不是学术思想的主流了，只是一个旁支而已。清朝人谈到哲学问题，还是沿用旧的名词，如性、命、理、气，但是从哲学观点看，清人并没有突破性的成就，所以也不占重要地位。这也是说，清代的宋学和汉学之间并没有必然的内在关系，而且从历史观点看，

汉学是对宋明理学的一种反动。可是我们往深一层想，如果说整个清代三百年的思想都从反抗理学而来，恐怕也不容易讲得通；我们很难想像，只是反，便可以反出整个清代一套的学术思想来。贯穿于理学与清学之间有一个内在的生命，我们现在便要找出宋明理学和清代的学术的共同生命何在。

我认为这两者之间是有线索可找的。我是经过多方面的考虑，才得到一个初步的看法。这个看法，并不和上面提到的几个说法相冲突，因为那些说法都是从外面讲的，都只注意思想史的外缘。而专靠外缘的因素则无法解释清代学术思想发展的全部过程。以政治外缘为例，反满并不足以解释经学考证的兴起和理学的衰落。我们研究四库全书的纂修经过，的确看到清廷毁不少的书，也改易了不少的书中文字。不过再细究下去，便可见禁毁改易多限于史学方面，经学方面似乎没有大影响，"集"部也是牵涉到夷狄等字眼才触犯忌讳，关于经学方面，我们知道清朝的几个皇帝是提倡经学的，也提倡理学，特别是程、朱之学。当然也是别有用心，有政治作用。不过真正讲理学也不会犯很大的忌。清初还有很多所谓理学的名臣。所以说把理学的衰落和汉学的发展完全归之于清代政治压迫的影响，是不周全的。再从社会经济发展来讲，市民说也是大有问题的，首先我们要找出一个所谓市民阶级的存在。这还是一个大有争论的问题，大陆上曾掀起过一场所谓"资本主义萌芽问题"的讨论，可是并没有得到一定的结论。

二　宋代儒学及其内在问题

我现在想从思想史发展的内在理路方面提出一种看法，这个看法不仅涉及整个清代的学术，同时也牵涉到宋明理学的主要传统。我们如何解释宋明理学传统的内涵，这又是一个重要问题。当然，宋明理学，从朱熹到王阳明，用现代观点看，显然是属于形而上学的范畴。它讲的是心、性，是性命之学，是道、是理、是抽象的，而清朝人则说它是虚的、玄的。可是虚的、玄的是一个相对的说法。究竟什么是虚的、玄的，什么是实的，是要看你自己的价值取向。譬如说一个宗教感很强的人便会觉得清代那些实实在在的考证，反而是虚的，和自己的精神生命没有关系。他反而觉得儒家的宗教思想的一方面，或者基督教宗教思想的一方面，是最真实的。所以虚和实，我们必须以相对的名词来看待，并不是说清人对古书一本本的考证研究便一定是实的。事实上，清代考证学到后来跟人生、跟社会、跟一切都脱离了关系。虽号称朴学，当时已有人说是“华而非朴”。也就是说它是虚而不实的。

我想我们要讲宋明理学跟清代学术的关系，应该对宋明理学的内涵重新作一检讨。照传统的看法，宋明理学从朱熹到王阳明当然是一条主流，是以道德修养为主的。或者用儒家的旧名词说，就是尊德性之学。和尊德性相对的，还有道问学的一方面，道问学相当于我们现在所说的求实在的学问知识。所谓尊德性之学就是肯定人的德性是本来已有的，但不免为物

欲所蔽，因此你要时时在这方面用工夫，保持德性于不坠。但是尊德性也要有道问学来扶翼，否则不免流于空疏。这本来是儒家的两个轮子，从《大学》、《中庸》以来，就有这两个轮子，不能分的。儒家传统中还有其他的名词和这两个轮子相应的。比如说“博学”和“一贯”，或者“博”与“约”，或者“闻见之知”和“德性之知”，或者“居敬”与“穷理”，这些都是成套的，你不能把它割裂开来看。

所有宋、明的儒家都是尊德性的，把德性之知放在第一位，这当然不成问题。但另外一方面讲，尊德性之下，还有问题在，即要不要知识呢？要不要道问学呢？比如宋朝人说他们把握到了孔孟之道，但你怎么知道所把握到的真是孔孟之道呢？要不要看孔、孟、六经之书呢？经学上的问题，要不要处理呢？因此虽同是尊德性，儒家自身便不免要分为两个不同的流派了。陆象山和朱子的分别，从一种意义上来说正是在这里。照陆象山说，他是读了孟子以后，心中便直接得到了儒家的义理。事实上，很可能他是心中先有了义理，然后才在孟子中得到印证罢了。象山虽然并不主张完全废书不观，但他毕竟认为读书对于成德的功夫而言只是外在的，不是直接相干的。而朱熹则可以说是走的另外一条路子。朱子当然也是尊德性的，但是他特别强调在尊德性的下边大有事在，不是只肯定了尊德性就一切都够了。比如朱熹讲诗经，他就不赞成只用“思无邪”三个字来概括三百篇的全部意义。这三个字不能概括诗经的丰富内容，我们真要懂得诗经，总得要将一部诗经从头到尾好好地读一遍。所以朱子的“诗集传”对诗经提出了特别的看

法，新颖的见解。这就充分表现出来朱子喜欢研究学问，注重知识的一方面。所以至少在朱子一系的新儒学中，知识是一个占有中心位置的问题。事实上这是世界思想史上一个具有普遍性的问题，我们可以说几乎每一个重要的宗教传统或道德传统中都存在着知识的问题。我们怎样处理它，对待它？这是颇费斟酌的事。以西方文化为例，知识与宗教之间的关系，便屡经变迁，而尤以近代科学知识兴起以后，双方的交涉，更为复杂。John H. Randall Jr. 有一本讲演集，叫做《知识在西方宗教中的作用》(The Role of Knowledge in Western Religion)，便是特别讨论这个问题的。

世界上似乎有两类人，他们性格不同（姑不论这种性格是天生的，还是后来发展出来的）：一类人有很强的信仰，而不大需要知识来支持信仰；对于这类人而言，知识有时反而是一个障碍。学问愈深，知识愈多，便愈会被名词、概念所纠缠而见不到真实的道体。所以陆象山才说朱子"学不见道，枉费精神。"另外一类人，并不是没有信仰，不过他们总想把信仰建筑在坚实的知识的基础的上面，总要搞清楚信仰的根据何在。总之，我们对自己所持的信仰是否即是放诸四海而皆准，这在某些人可以是问题，而在另一些人不是问题。如果根据这个粗疏的分类，我们可以说陆象山是那种性格上有极强的信仰的人，王阳明也可以说是如此；朱熹这一派人强调穷理致知，便是觉得理未易察，他们虽然一方面说"理一"，而另一方面则又说"分殊"，所以要一个个物去格，不格物怎么知道呢？这里面显然牵涉到怎样求取知识的问题。在尊德性之下，是否就可以撇开知

识不管，还是在尊德性之后，仍然要对知识有所交代，这在宋明理学传统中是个中心的问题。

谈到宋明理学，有一点应该说明，即至少在北宋时代，所谓理学，尚非儒家的主流；讲求心性的理学，要到南宋以后，才开始当令，在北宋时还看不出这种局面的。北宋时儒学再生了，规模十分宏阔，周、张、二程的义理尚不过是儒学的一支而已。根据胡瑗的弟子刘彝的说法，圣人之道包括了三个方面，一是讲体，象君臣、父子、仁义礼乐，历世不可变的体；一是讲用，怎样拿儒家学问来建立政治社会秩序，即所谓经世济民；最后还有文，即指经、史、子、传，各种文献。任何宗教传统或道德传统或文化传统，一定有它一套基本文献，文献怎么处理，如何解释，这是一个大问题。所以至少在北宋时，除了少数人讲心、讲性以外，还有更多的新儒家讲其他的问题，如经史问题，政治改革问题等等。下逮南宋儒学始偏重于体的方面，而且是偏于体的哲学方面，或者说要建立道德的形而上学的基础。体是永久性的，绝对的，不是暂时的，相对的。要确定这种永久性、绝对性，便不得不从形而上方面着眼。总之，南宋以后，儒家注重体的问题过于用了。何以是如此呢？因为在北宋时儒家觉得在政治上还有很多机会可以发挥经世的效用，范仲淹的改革、王安石的改革，都是发挥儒家致用的精神。到王安石变法失败以后，事功的意味转淡，大规模的经世致用是谈不上了。在理论上，朱子强调“体生用”，吕祖谦也教人不要过份看重用。陈亮、叶适等人比较倾向事功，但在儒学中已不是主流了。

现在要谈到文的一方面。北宋可以说在疑经和考古方面都有重要的开始。欧阳修、司马光这些人整理儒家传统中的文献，而成就了他们的经史之学。特别是欧阳修，开始了经学的辨伪门径。他的《易童子问》辨系辞非圣人之言，又疑周礼为最晚出之书，这些都是净化儒家原始经典的重要努力。下至南宋，朱子也还是继承了这种传统。所以他说："如果照着我的意思说下去，只怕倒了六经。"这就是说，儒家经典里面有很多问题。朱熹是一个很重知识传统的人，因此对整理经典知识有极高的兴趣，在南宋可称独步。朱子特别重智，他提出了"乾道主知"的说法。什么是"乾"？"乾"是动的，是 active reason，这可以看出他对知识本身的特别强调。这一点很重要，可是我在此只能略为一提，不能发挥太多。总之，在朱熹的学术系统里面，虽然第一是尊德性，但是在尊德性之下，他还特别注重知识的基础。正因有此重视，他才大规模地做经典考证的工作（包括史学、经学、文学各方面），我们读一读钱穆先生的朱子新学案，便可以看出朱子兴趣之广，方面之多，也可以看出他是怎样一个重知识的人。他在儒家这一个道德的大传统里面，却处处不忘记要把道德建立在知识的基础上面。可惜朱子这个传统，后来没有能够好好的继承下去。为什么没有继承呢？第一个牵涉到利禄问题。朱子之学变成了正学，四书集注变成科举考试的标准教本，在这种情形下，大家念朱子的书，感受是不会一样的。许多读朱子书的人并不关心什么道德的知识基础，他们只关心考试，得功名，做官。这样一来，把朱子弄坏了。朱学的传统跟俗学连在一起，不是真的学问了。第二层原因则是由于

自南宋到明代，儒学正处在"尊德性"的历史阶段。"尊德性"的路没有走到尽头，"道问学"中的许多问题是逼不出来的。而朱子所重视的知识基础的问题因此也就不大受到注意了。

三　从"德性之知"到"闻见之知"

明代理学最盛，而王学的出现更是儒家"尊德性"的最高阶段。但也正是在这一阶段，"道问学"的问题不可避免地凸显出来了。王阳明的思想发展便是一个很好的例子。他的良知之说，可以说主要是和朱子奋斗的结果。尽管我们在思想史上常说陆、王，其实阳明跟陆的关系并不很深，反而是和朱的关系深些。他因早年起就被格物之教所困扰，他格竹子的故事，也是依照朱子之教，希望最后能一旦豁然贯通。格了三天无结果，觉得此路不通，圣人无分。当然他那时只是一个十几岁的小孩子，格竹子的经过连王阳明思想起点都谈不上。那不过是一个年轻人的好奇罢了。可是后来他在龙场顿悟，还是起于对格物发生了新解，他忽然觉得要把格物的物字认作心中之物，一切困难都没有了。如果要格外物，一件件地去格，最后得到统贯万事万物的理，那是做不到的。所以王阳明一生基本上都是在和朱子奋斗之中，他心中最大的问题之一还是如何对待知识，如何处理知识。在王阳明的《传习录》中，我们清楚地看到他和他的学生欧阳崇一讨论到闻见之知和良知的关系，这是宋明理学中的一个大问题。我们要不要用耳朵听，用眼睛看呢！还是闭目静坐、正心诚意便可以悟道了呢？虽然从《传习

录》上看，好像欧阳崇一听了王阳明的话，承认"闻见之知"只是"良知"的发用而无助于我们"良知"的当下呈现。可是如果我们读一读欧阳崇一的文集，特别是他和罗整庵的往复讨论，就可以看出来，这里面还有问题，不象《传习录》里说得那样简单。

总而言之，我觉得宋明理学传统里面关于如何对待儒家文献的问题，即"文"的问题始终是一个中心问题。这一点，到明代特别显著，因为明代的思想界，从陈白沙到王阳明，都走的是一条路子。都想直接的把握住人生的道德信仰，并在这种信仰里面安身立命。他们因此把知识问题看成外在的，不相干的，或外缘的，看成跟道德本体是没有直接关系的。正因为如此，他们反而不能对知识问题完全避而不谈。从某种意义上说，王阳明的"良知"说便是想要解决这个问题的。王氏的"致良知"之教，虽然后来流入反知识的路向，但阳明本人则并不取反知的立场。他正视知识问题，并且要把知识融入他的信仰之中。所以他和柏格森一样，是"超知识的"(Supraintellectual)而非"反知识的"。王阳明自己说过，他的"良知"两字是经过百死千难得来的，不得已而与人一口道尽。阳明经过艰苦深刻的奋斗，最后发明了良知学说，解决了知识问题对他的困扰。但是后来的人没有经过"百死千难"，就拿到了良知，那就是现成良知，或"伪良知"。抓住这个把柄，(当时明朝人如陈白沙喜欢用"把柄入手"这个说法。)他们认为是找到了信仰的基础，因此不免形成一种轻视"闻见之知"的态度。而且有了这种"把柄"，他们更自以为在精神上有了保障，再也不怕任何外魔的

入侵。

我们知道，从朱子、陆象山到王阳明，儒学主要是在和禅宗搏斗的，道家还在其次。儒家的心性之学，虽然说早在孔、孟思想中已有了根苗，事实上，宋明理学是深入了佛教(特别是禅宗)和道家之室而操其戈。可是到了明代，禅宗已衰歇了，理学讲了五、六百年讲到了家，却已失去敌人。不但如此，由于王阳明和他的一部分弟子对于自己“入室操戈”的本领大有自信，他们内心似已不再以为释、道是敌人，因而也就不免看轻了儒、释、道的疆界。阳明说：释氏说一个“虚”字，圣人又岂能在“虚”字上添得一个“实”字？老氏说一个“无”字，圣人岂能在“无”字上添得一个“有”字？这种议论后来便开启了王学弟子谈“三教合一”的风气。但是对于不愿突破儒家樊篱的理学家而言，这种过份的“太丘道广”的作风是不能接受的。那么，怎样才能重新确定儒学的领域呢？这就逼使一些理学家非回到儒家的原始经典中去寻求根据不可，儒家的“文”的传统在这里便特别显出了它的重要性。

再就儒家内部来说，朱、陆的义理之争在明代仍然继续在发展，罗整庵和王阳明在思想上的对峙便是最好的说明。这种思想理论上的冲突最后也不免要牵涉到经典文献上面去。例如程、朱说：性即理，象山说：心即理。这一争论在理论的层次上久不能解决，到明代依然如此。例如罗整庵是程、朱一派的思想家，服膺“性即理”的说法。然而他觉得只从理论上争辩这个问题已得不到什么结论，因此他在《困知记》中征引了易经和孟子等经典，然后下断语说：论学一定要“取证于经书”。这

是一个非常值得注意的转变。本来，无论是主张“心即理”的陆、王或“性即理”的程、朱，他们都不承认是自己的主观看法；他们都强调这是孔子的意思、孟子的意思。所以追问到最后，一定要回到儒家经典中去找立论的根据。义理的是非于是乎便只好取决于经书了。理学发展到了这一步就无可避免地要逼出考证之学来。不但罗整庵在讲“性即理”时已诉诸训诂的方法，其他学人更求教于汉唐注疏。例如黄佐就很看重十三经注疏，他认为郑玄对于中庸“道不可须臾离也”那句话的解释最简单但也最正确。“道”便是“道路”之意。黄佐更进一步说，如果我们仍以为郑康成不是真儒，仍以为求孔、孟之“道”只有靠“明心见性”的路子，那么我们便真是甘心与禅为伍了。又如稍后东林的顾宪成更明白地提出了为学必须“质诸先觉，考诸古训”的口号，这岂不就是后来清儒所谓“训诂明而后义理明”、“汉儒去古未远”这一类的说法的先声吗。

由此可见晚明的考证学是相应于儒学发展的内在要求而起的。问题尚不止此，晚明时代不但儒学有这种转变，佛教也发生了同样的变化。陈援庵先生研究这一时期云南和贵州的佛教发展，曾指出一个极有趣而又重要的现象。他说：“明季心学盛而考证兴，宗门昌而义学起，人皆知空言面壁，不立语文，不足以相慑也，故儒、释之学同时丕变，问学与德性并重，相反而实相成焉。”援庵先生的观察真是深刻，可惜治明清学术思想史的人一直都没有留心他这一精辟的论断。我最初讨论儒家智识主义的兴起时，也没有发现他的说法。后来写《方以智晚节考》，涉及晚明佛教的情况，细读《明季滇黔佛教考》，才注

意到这一段话，我当时真有说不出的佩服和兴奋。这一段话使我对自己的看法更有信心。因为援庵先生并不是专治思想史的人，而他从不同的角度竟然得到了和我极为相近的结论，足见历史知识的确有它的客观基础。更值得注意的是，援庵先生所说的佛教主要是指禅宗而言。禅宗本来是“直指本心、不立文字”的，但现在也转入智识主义的路向上来了。又据援庵先生的考证，明末许多禅宗丛林中都有了藏经楼，大量地收集佛教经典，可见佛教和儒家一样，内部也有了经学研究的要求。罗整庵“取证于经书”的观点不但适用于儒学，并且对禅宗也同样的有效。

我刚才曾提到“德性之知”和“闻见之知”的问题，这一点在王阳明之后也有重要的发展。阳明死在1528年，十年之后（1538年）王廷相写《雅述》便特别指出见闻的重要，强烈地反对所谓“德性之知”。他说：人的知识是由内外两方面造成的。内在的是“神”，即是认知的能力；外在的是见是闻，即是感官材料。如果不见不闻，纵使是圣人也无法知道物理。把一个小孩子幽闭在黑房子里几十年，等他长大出来，一定是一个一无所知的人，更不用说懂得比较深奥抽象的道理了。所以王廷相认为人虽有内在的认知能力，但是必须通过见闻思虑，逐渐积累起知识，然后“以类贯通”。他最不赞成当时有些理学家的见地，以为见闻之知是小知，德性之知是大知，这个分别他认为只是禅学惑人。专讲求德性之知的人，在他看来，是和在黑房子里幽闭的婴儿差不多的。

再举一个明显的例子。明末的刘宗周是宋明理学的最后

大师，在哲学立场上，他接近陆、王一派。但是在知识问题上他也十分反对“德性”“闻见”的二分法。他在《论语学案》里注释“多闻择善、多见而识”一章，便肯定地说人的聪明智慧虽是性分中所固有，可是这种聪明智慧也要靠闻见来启发。所谓德性之知也不能不由闻见而来。王学末流好讲现成良知，认为应该排斥闻见以成就德性，刘宗周便老实不客气地指出这是“坠性于空”，是“禅学之谈柄”。

王廷相、刘宗周的观点可以代表16和17世纪时儒家知识论发展的新方向。这个发展是和儒家“文”的传统的重新受到重视分不开的。换句话说，这一发展是为儒家的经典研究或文献考订提供了一个重要的理论基础，清代考证学在思想史上的根源正可以从这里看出来。说到这里，我们已可以清楚地了解，为什么清代汉学考证的兴起不能完全归咎于满清入主这一简单的外在因素了。如果没有儒家思想一番内在的变化，我很怀疑汉学考证能够在清代二三百年间成为那样一种波澜壮阔而又持久的学术运动。正因如此，王、刘的观点在乾隆时代才有回响。戴东原虽然未必读过王廷相的著作，但是戴的知识论却正走的是王廷相的路数，而且比王廷相走的更远、更彻底。而刘宗周的《论语学案》那一条注释也特别受到四库全书提要编者的重视。这些思想史上的重要事实，虽然相隔一两百年，但决不是孤立的、偶然的。它们是儒家智识主义的兴起的清楚指标。

四 经世致用与颜李学派

讲思想史最忌过份简化。我虽然认定从明末到清代，儒家是朝着智识主义的方向发展，但是我并不以为这个发展是当时思想史上唯一的动力。事实上，在17世纪(即明、清之际)，儒学在体、用、文三个方面都发生了新的变化。就“体”而言，儒家的重心从内圣的道德本体转到了外王的政治社会体制。黄梨洲的《明夷待访录》便有意要为传统的政治社会秩序指出一条彻底改变的路子；王船山的“噩梦”、“黄翁”，取径也大体相同。顾亭林在《日知录》和文集中则留心于历代风俗以及封建制和郡县制的利害得失。依照传统的看法，清初这三位大儒的学问都是所谓“有体有用”的。但这里所谓“体”已不是指内圣方面的道德本体，而是指外王方面的政治社会体制而言了。外王的“体”，更离不开“用”；政治社会的改造如果完全无从实践，那就要比空谈心性还要缺乏意义。所以顾亭林给黄梨洲的信，一方面欣喜彼此的见解相近，另一方面则盼望将来有王者起，把他们的理想付诸实现。

谈到外王方面的“用”的问题，这尤其是儒学的一大症结。儒家的“用”集中地表现在“经世致用”的观念上。但是“经世致用”却由不得儒者自己作主，必须要靠外缘。所谓外缘便是顾亭林说的“王者”，因此无论是顾亭林或黄宗羲都要有所“待”。从历史上看，儒家所期待的“王者”似乎从来没有出现过，宋神宗也许算是一个例外。可是即使是号称“得君行道”的王安石

仍只落得个仓皇而去的下场，终不能不发出“经世才难就”的浩叹。（今天有人曲说王安石是法家，真不值一驳。姑且不论当时的人曾一度把安石比做孟子，也不论他的变法根据主要是在儒家的经典，仅仅从他的诗篇中我们便清楚地看到他对孔、孟——特别是孟子——是何等的仰慕向往。他的《中牟》诗有“驱马临风想圣丘”之句。这当然是暗用论语上“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食。”那段话。可见王安石的用世精神正是来自孔子。安石对孟子更是心向往之，他在答欧阳修的诗中就说“他日若能窥孟子”的话。他又有“孟子”一诗，说：“沉魄浮魂不可招，遗编一读想风标。何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥。”这首诗最足以说明孟子是安石的理想主义的精神泉源。至于安石欣赏商鞅的地方，不过取其“能令政必行”一点而已。古人说“诗言志”，一个人的真感情在诗歌中最不容易隐藏。我们判断王安石是儒是法，必须根据第一手资料，不可用当时或后世的政敌和论敌的攻讦文字为证据。）

北宋王安石变法的失败是近世儒家外王一面的体用之学的一大挫折。南宋以下，儒学的重点转到了内圣一面，一般地说“经世致用”的观念慢慢地淡薄了，讲学论道代替了从政问俗。少数儒者虽留心于社会事业如朱子倡导社仓、乡约之类，但已远不能和王安石变法的规模相比了。所以“经世致用”这一方面可以说完全靠外缘来决定。不过从主观方面看，儒家的外王理想最后必须要落到“用”上才有意义，因此几乎所有的儒者都有用世的愿望。这种愿望在缺乏外在条件的情况下当然只有隐藏不露，这是孔子所说的“用之则行，舍之则藏”。但

是一旦外在情况有变化，特别是在政治社会有深刻的危机的时代，"经世致用"的观念就会活跃起来，正象是"暗者不忘言，痿者不忘起"一样。明末的东林运动，晚清的经世学派都是明显的例子。* 从儒学史的发展看，安排世界的秩序才是中国思想的主流，至于怎样去解释世界反而不是儒学的精采的所在。

清初处在天翻地覆之余，儒家经世致用的观念又显得非常活跃，前面提到的顾、黄、王三大儒都抱有用世之心，但是清初把经世致用的思想发挥到极端、并且自成一个系统的却要数颜元和李塨，一般称作颜李学派。如果我们讲清代思想史是以儒家智识主义为其最中心的内容，那么我们把颜李学派安排在怎样一个位置上呢？我们又怎样去了解颜李学派的兴起及其终归于消沉呢？这些紧要的问题当然不宜轻率作答。现在我姑且提出一点初步的意见，以供大家参考。

颜李的基本立足点是在"用"，讲"实用"一旦讲到极端便不免要流于轻视知识，尤其是理论知识。在理学的传统中，这就牵涉到所谓"知"和"行"的问题。特别强调"用"的人一般是重"行"过于重知，而且往往认为理论知识、书本知识是无用的。王阳明便已明显地有这种倾向；阳明虽不是反智识主义者，但是从他的理论中却可转出反知的方向。另一方面，儒家智识主义者则坚持知先于行，先要明体然后才能适用。朱子便是一个典型的例证。颜习斋是一个最极端的致用论者，而同时，他又是一个最彻底的儒家反智识主义者。他反对朱子的读

* 此处有删节。

书之教，态度最为激越而坚决，上自汉唐笺注训诂，下至宋明性理讨论，他都以"无用"两个字来加以否定。读书不但无用，而且还有害，所以他把读书比作吞砒霜，并忏悔式地说，他自己年轻的时候也是吞砒霜的人。把知识看作对人有害的东西，以前儒家的反知论者也表示过这个意思。陆象山在给朋友的信中就说过知识有时反而害事的话；黄东发在《黄氏日抄》中也指出象山一派曾把知识比作毒药。明代的陈白沙则嫌书籍太多，希望再来一次秦火，把世界上不相干的著作烧掉。但是无论是象山或白沙，都没有达到颜习斋那样激烈的程度。习斋可以说是把儒家反智识主义的一派思想发展到了最高峰。习斋特别欣赏象山"六经皆我注脚"那句名言，决不是偶然的。

从"实用"、"实行"的观点走上反智识主义的路向，并不限于儒家，西方基督教中也有这个传统。Richard Hofstadter 研究美国生活中的反智识主义便特立专章讨论它在宗教上的根源。政治、社会方面的反智识主义又常常和哲学上对理性(reason)或智性(intellect)的怀疑合流。美国实用主义大师威廉·詹姆士(William James)就是从"用"的观点出发而倾向反智识主义，和颜习斋很相近。如果更推广一点看，Gilbert Ryle 分别"Knowing How"和"Knowing That"也和儒家讲知行先后的问题有密切相应的地方；"Knowing How"相当于"行"，"Knowing That"相当于"知"。而照 Ryle 的分析，在我们学习事物的过程中，总是实践先于理论，而不是先学会了理论然后才依之而行。(Efficient practice precedes the theory of it.)换句话说，我们是先从实际工作中摸索出门径，然后才逐渐有系统地掌握到

理论和方法。Ryle这一"寓知于行"的说法，我们很容易从日常经验中得到印证。王阳明的"知行合一"说固是建立在这种经验的基础之上，颜习斋的致用论也正是以此为根据。所以习斋曾特举弹琴和医病为例证。学琴一定要手到才能心到，不是熟读琴谱就算会弹琴的；学医也得从诊脉、制药等等下手，决不是熟习医书便可以成良医的。习斋坚决地认定读书无用，空谈性理无用，著书也无用，从他的思想路数说，都是很顺理成章的。

我们现在可以稍稍谈一谈颜李学派为什么终归于消歇的问题了。这个问题有内外两个方面。从外在方面说，颜李的经世致用必须和政治外缘结合才真正能发挥作用；而事实上，我们知道，这个外缘条件对颜李来说是根本不存在的。李恕谷虽一生南北奔走，但是也始终没有找到有力的支持来帮助他实现社会改革的理想。我们今天稍稍知道一点颜李学术的精神还是靠他们留下来的一些纸墨文字，这真是对他们的反智识主义的一个绝大的讽刺！

在我看来，内在的因素更为重要。内在的因素是指颜李学派并不能跳出儒家的圈子，最后还是摆脱不掉儒家经典文献的纠缠，并且终于走向自己立场的反面，和智识主义汇了流。颜习斋论学，也和许多其他清代儒家一样，非常强调孔、孟和程、朱之间的不同；其中最大的不同，在他看来，乃在于孔、孟的学问是讲实用实行的，是动态的；而程、朱则只讲求静坐和读书，是静态的，因此完全是无用的。真正的圣学在尧舜之世只有所谓六府（金、木、水、火、土、谷），三事（正德、利用、厚

生），在周公、孔子的时代只有所谓“三物”。“三物”是指六德（知、仁、圣、义、忠、和），六行（孝、友、睦、姻、任、恤）和六艺（礼、乐、射、御、书、数）。由此可见，习斋是要恢复古代的原始儒学，以代替宋以后的新儒学。所以他一方面讲实用、实行，是进步的、动态的，但另一方面却给人以抱残守阙、复古保守的印象。这一点在习斋早年的思想中便已有根源。我们知道，习斋在30多岁以前是自号“思古斋”的，以后才改成“习斋”。讲实用、实行一定要因时变化，容不得泥古不化；因此习斋的经世致用和复古主义之间有着不可调和的内在矛盾的。而他之所以要复古，则是由于他托庇在儒家的旗帜之下的缘故。

习斋自己足不出乡，根本不甚理会外面学术界的发展，所以他的内在矛盾一时尚不致暴露出来。到了他的大弟子李恕谷这一代，情形就不同了。恕谷四方交游，希望找到同志来实现习斋的经世致用的理想。在恕谷的朋友之中有许多讲经学考证的人，如毛西河、阎百诗、万季野、方望溪等等。这些经典考证恰恰和颜李学说的根据有密切的关系。例如“六府、三事”是出于古文尚书《大禹谟》的，“乡三物”是出于周礼的。而阎百诗则说古文尚书是伪书，方望溪又认为周礼是伪书。在这种疑古潮流之下，李恕谷自然不能不受到波动，所以他的文集中颇有一些讨论古文尚书和周礼真伪问题的文章和信札。恕谷又花了很大的功夫写成《大学辨业》一书，更显然是受了当时新兴的考证学风的影响。他所根据的版本便是从毛西河那里得来的所谓《大学古本》。恕谷当然不是考证家，也无意要在文墨世界中与人争胜。可是他所持的儒家经世致用的立场终

使他不能不维护某一部分经典，或对某些原始的儒家文献加以新的解释。这样我们就看到，尽管颜李学派从激烈的反智识主义出发，但它仍不免一步一步地向智识主义转化，最后还是淹没在清代考证学的洪流里。

五 清初儒学的新动向——“道问学”的兴起

我在前面提到王阳明以后，明代的儒学已逐渐转向“道问学”的途径。在这一转变中，以前被轻视的“闻见之知”现在开始受到了重视。到了清代，这一趋势变得更为明显了。

清初三大儒顾亭林、黄梨洲、王船山都强调“道问学”的重要性。亭林的口号是“博学于文，行己有耻”，这可以看作是把知识和道德清楚地分别开来。他非常反对明人的空谈心性，认为他们是舍“多学而识”来求什么“一贯之方”。这一路的思想后来到了戴东原的手上又得到更进一步的发挥。

黄梨洲则继续刘宗周对“闻见之知”的重视，提倡用渊博的知识来支撑道德性的“理”。因此他说：“读书不多，无以证斯理之变化。”梨洲在思想方面本属于王学的系统，现在他竟主张从“读书”来证定儒家的“理”，（也就是通过“道问学”而进于“尊德性”）这里最能看出思想史的动态。而且梨洲要人读书不限于经学，因为食古不化是无用的。要想有用必须同时读历史；越是时代接近的历史，用处也就越大。可见梨洲和颜李学派一样，也非常注重“用”的观念。所不同者，颜、李一方面排斥书本知识，以为无用；另一方面又不免信古，把他们关于政治

社会的种种新观念挂搭在少数古经籍上，如古文尚书和周礼之类。梨洲则不是极端主"用"论者，他没有颜李的内在矛盾。至于在心性修养一方面，梨洲也对王学有重要的修正。王学末流好讲"现成良知"，不需要"工夫"便可直透"本体"。梨洲却直截了当地说："心无本体，功力所至，即其本体"。这虽是"尊德性"范围中的事，但是在取径上也恰和他主张由"道问学"进至"尊德性"的先后层次相应。后来乾嘉时代的章学诚便以梨洲这些观点为起点，完成了王学的智识化。

王船山在三大儒中理学的兴趣最高，因此他曾正面地从哲学上讨论到"闻见之知"的问题。船山仍在宋明理学的传统之中，依然承认人的认知能力得之于天。但是他同时又强调多见多闻的重要性，离开了见闻，人将没有知识可言。所以他提倡程朱一派的"格物穷理"之学；而劝人不要学陆王一派的孤僻，只讲"存神"两字。人的心之所以有灵明，是要靠见闻知识来培养和启发的。更值得注意的是船山很佩服方以智、方中通父子的科学思想，认为"格物"应该是"即物以穷理"，而不应该是"立一理以穷物"。前一种方法是客观的，后一种方法则是主观的。

我在前面又提到，儒家由"尊德性"转入"道问学"的阶段，最重要的内在线索便是罗整庵所说的义理必须取证于经典。这个趋势在王阳明的时代已经看得见，入清代以后更是显露无遗。每一个自觉得到了儒学真传的人，总不免要向古经典上去求根据。陆象山最富于独立的精神，然而他也仍然要说他的思想是受到了孟子的启示以后才得于心的。王阳明在龙场顿

悟之后便写了《五经臆说》，他显然是要把自己所悟得的道理和五经上的道理相印证。到了清初，顾亭林正式提出了"经学即理学"的说法，这条思想史上的线索就越发彰显了。当然，顾亭林并没有亲自写下"经学即理学"这五个字，这五个字后来全谢山根据亭林给友人论学的一封信总结出来的，但大体上是符合亭林的本意。亭林因为不满意晚明心学流入纯任主观一路，所以才提倡经学研究。在他看来，儒家所讲的"道"或"理"当然要从六经孔、孟的典籍中去寻求，离开了经典根据而空谈"性命"、"天道"，则只有离题愈远。因比古代仅有"经学"，没有所谓"理学"。亭林又曾提出"明道"和"救世"两大目标："救世"是属于"用"的一方面，我们在上面已经提过了，"明道"则非研究经学不可，这就是亭林心目中的"理学"。所以，他又坚决地宣称，凡是"不关于六经之旨、当世之务"的文字，他都一概不为。其实，亭林这番意思不但远在明代已呼之欲出，即在当时也颇有同调。黄梨洲一方面提倡"学者必先穷经"，另一方面又说"读书不多无以证斯理之变化"，这也显然是要把经学和理学打成一片。方以智晚年在江西青原山讲学，出入三教，在儒学方面他明确地提出"藏理学于经学"的主张，更和亭林的说法如出一口。清初这几位大师，背景和学术渊源各不相同，居然不期而然地得到共同的结论，这就可以看出当时思想史上的一种新的动向了。不过由于亭林的口气最为坚决，又处身于儒学传统的枢纽的地位，因此影响也最大。后来的人都尊奉亭林为清学的开山宗师，当然是有理由的。

但是亭林之所以特别为群流所共仰还不仅是因为他有理

论、有口号，更重要的是他有示范性的著作，足为后人所取法。《日知录》中关于经学的几卷以及《音学五书》都是这样的著作。我们知道，学术史上每当发生革命性的变化时，总会出现新的“典范”。库恩(Thomas S. Kuhn)在《科学革命的结构》(The Structure of Scientific Revolutions)中认为，任何一门学术中建立新“典范”的人都具有两个特征：一是在具体研究方面他的空前的成就对以后的学者起示范的作用；一是他在该学术的领域之内留下无数的工作让后人接着做下去，这样便逐渐形成了一个新的研究传统。顾亭林和后来清代考证学的关系便恰是如此。当然，亭林的考证并不是前无所承，但经学考证发展到他那样的规模和结构才发生革命性的转变，那也是无可否认的。

六 经学考证及其思想背景

“经学即理学”要成为一个有真实内容的学术思想的运动当然不能停留在口号的阶段，而必须以具体的研究成绩来说服人。从清初到乾嘉的经学考证走的便是这一条路。但是“经学即理学”却建立在一个过分乐观的假定之上：即以为六经、孔、孟中的道或理只有一种正确的解释，经过客观的考证之后便会层次分明地呈现出来。事实上，问题决不如此简单。清代经学考证直承宋、明理学的内部争辩而起，经学家本身不免各有他自己独特的理学立场。理学不同终于使经学也不能一致，这在早期尤为明显。一个人究竟选择某一部经典来作为考证

的对象往往有意无意之间是受他的理学背景支配的。这样的史证可以说不胜枚举，姑择几个最著名的例子说一说。刘宗周的弟子陈确在清初写了一篇轰动一时的大文章，叫做《大学辨》。"辨"即辨伪的意思。他列举了许多项理由，证明《大学》这篇经典不是圣贤的经传，而是秦以后的作品。这些理由中当然有很多是哲学性的（他称之为"理"），但是也有好几项是历史考证方面的（他称之为"迹"）。后来他又写了许多书信，和同志辈继续讨论这篇"伪书"的问题。从这些信里，我们清楚地看到，他之所以对《大学》的真伪发生兴趣，主要是要解决义理系统上的困难。陆、王一派从来不满意朱子的格物补传，从王阳明到刘宗周尤其为了《大学》的问题伤透了脑筋。王阳明的《大学古本》已是一种校刊的工作，而刘宗周一直到晚年仍然对《大学》一篇不能释然无疑。现在陈确则用快刀斩乱麻的手段，干脆断定"大学非圣经"，乃后世的伪作，把这个复杂问题简单地解决了。他的是非得失是另一问题，但他这篇著作却清楚地把理学两派的争斗从义理的战场转移到考证的战场。

再举清初考证《易经》为例来说明我们的论点。最早从事这个工作的大概要算是黄梨洲和黄宗炎弟兄，稍后又有毛西河（奇龄），都是浙东的王学一派。他们主要的目标是要考出宋以后易学中所谓先天、太极诸图是从道教方面传来的，跟儒家没有关系。表面上，这好象是出于历史的兴趣，而暗地里则是在攻击朱子。因为朱子的《周易本义》的开头便列了几个"图"。我们可以断言，黄氏弟兄以及毛西河之所以从易图下手考证是有他的义理的动机的。我们应该记得，关于太极图的问题，

朱子生前便已和陆梭山、象山兄弟展开了激辩。二陆当时就认为周敦颐的太极图出于道家，可能根本不是濂溪所作。朱子则特别看重周子的太极图。所以易图问题本是朱陆异同中的一笔旧帐。当然，易图的考证要到稍后的胡渭手上才定谳，而胡氏则不一定有黄、毛诸人那样的哲学背景。但攻难既起之后，易图问题已成经学上一大公案，这种情形自然又当别论了。另一方面，从清初以至中叶，凡是为《周易本义》辩护的人则都是在哲学立场上接近或同情朱子的。他们的辩护方式也出之于考证校雠一途。顾亭林在日知录中便立专条，指出朱子的《周易本义》在明代修《五经大全》时被割裂淆乱了，以致后人已看不到朱子定正的原本。在胡渭的《易图明辨》问世之后，王白田(懋竑)曾写了一篇《易本义九图论》为朱子洗刷。他的结论是"九图断非朱子之作……盖自朱子既没，诸儒多以其意，改易本义，流传既久，有所篡入，亦不复辨。"戴东原早年在《经考》里面也有好几条笔记是专为朱子的易学开脱的。例如他在《先后天图》条中说朱子《易学启蒙》中载邵雍所传的先天、后天之图不过是用来释易理的。朱子自己并没有说先天图是伏羲造的，后天图是文王造的。关于《周易本义》，东原比亭林进一步考出朱子原本的被搅乱早起于宋宝祐(1253—1258)中董楷所编的《周易传义》。以上这三个人之中，王白田是一生治朱子之学的，固不必说，戴东原在《经考》时代也仍然信奉程、朱的"理精义明之学"。至于亭林，尽管后人把他当作清学的开山大师，又有人说他是清初反理学的先锋，事实上他在学术思想方面是属于朱子的系统。这一点章实斋早已指了出来。亭林生前

十分尊敬朱子;他的文集中有"华阴县朱子祠堂上梁文",又有"与李中孚书"提到他自己曾捐四十金为朱子建祠。严格地说,亭林只是反陆、王一系的心学,而不是毫无区别地反对整个宋明理学的传统。所以,清初易经考证的经过最可以说明:理学立场不同则经学也不能不随之而异。

最后让我们举阎百诗(若璩)和毛西河关于《古文尚书》的争论来看清代经学考证的思想背景。阎百诗的《古文尚书疏证》是两百多年来大家公认的一部最成功的考证杰作。当然,百诗是一个典型的考证学者,他喜欢从事考据工作,而且《古文尚书》也的确是南宋以来经学史上的一个问题。他花了一生的功夫来考证这部伪书,当然基本上是受了纯学术兴趣的吸引。但是在纯考证兴趣之外,百诗也还另有一层哲学的动机。伪古文"大禹谟"有所谓十六字心传,便是"人心唯危,道心唯微,唯精唯一,允执厥中。"这 16 个字又叫做"虞廷传心"或"二帝传心",是陆、王一派最喜欢讲的。明末的王学家尤其常常援引它。"人心"、"道心"的分别虽然朱子有时也引用,但朱子是不谈"传心"的,因为这个说法和禅宗的"单传心印"太相似了。而且,朱子又是最早怀疑《古文尚书》乃后世伪书的一个人。所以我们可以说,这 16 字心传是陆、王心学的一个重要据点,但对程、朱的理学而言,却最多只有边缘的价值。到了清初,朱学中人往往特别提出这一点来加以猛烈的攻击。例如《日知录》《心学》一条便根据黄东发的议论痛斥"传心"之说。阎百诗虽然不是理学中人,但是他的基本哲学立场则确为尊程、朱而黜陆、王。因此"疏证"中时有攻击陆、王的议论,并于"16 字心

传"为伪作一点郑重致意。黄梨洲为"疏证"写序也一改往日对此16字深信不疑的态度,虚心接受百诗的发现。可见这16字在全书中占有特殊的份量,而百诗也的确有意识地藉辨伪的方式来推翻陆、王心学的经典根据。当时反对朱子最激烈的毛西河在思想上相当敏感,他读了百诗的"疏证"之后,便立刻感到这是在向陆、王的心学进攻。因此他写了一封信给百诗,说你考证《古文尚书》真伪,为什么忽然要骂到金溪(陆)、姚江(王)的头上,这岂不是节外生枝吗?其实百诗辨伪本有一层哲学的涵义,并非节外生枝。毛西河也不是不了解这点,所以他后来写《古文尚书冤词》时也特别强调16字心传不是后世伪造的。阎、毛两人在《古文尚书》问题上的针锋相对更可以让我们看清清初考证学和宋、明理学之间的内在关联。当时的考证是直接为义理、思想服务的,也可以说是理学争论的战火蔓延到文献研究方面来了。我们要个别地检查每一个考证学者的思想背景、宗派传承,看他的考证究竟有什么超乎考证以上的目的。这样一检查,我们就会发现,顾亭林、阎百诗的考证是反陆、王的,陈乾初、毛西河的考证是反程、朱的,他们在很大的程度上依然继承了理学传统中程、朱和陆、王的对垒。我们决不能笼统地说清代经学考证单纯地起于对宋明理学的反动。以前有人持这样的看法,是因为他们一方面没有辨别出清初考证学者的思想动机,一方面又没有察觉出16世纪以后儒学从"尊德性"阶段转入"道问学"阶段的新动向。

七　戴东原与章实斋

当然我并不是说清代每一个考证学家都具有思想的动机。到了清代中期,考证已形成风气,"道问学"也取代了"尊德性"在儒学中的主导地位,这时候的确有许多考证学者,只是为考证而考证;他们身在考证运动之中,却对这个运动的方向缺乏明确的认识。但这只是就一般的情形而言。至于思想性比较强的学者则对清代学术在整个儒学传统中的位置和意义有深刻的自觉。戴东原和章实斋便是最突出的例子。章实斋在清代学者中最以辨别古今学术源流见长,因此他对清代儒学的历史渊源有非常深刻的观察。我个人重新整理清代思想史,主要也还是靠实斋现身说法时所提供的线索。《文史通义》中有两篇重要的文章,一篇是"朱陆",一篇是"浙东学术"。"朱陆"篇大概写于东原死后(1777)不久,可以说是实斋对东原学术所作的一种"定论";"浙东学术"则写于实斋逝世的前一年(1800),是他自己的"晚年定论"。

照实斋的讲法,朱、陆两系到了清代已变成了所谓"浙西之学"和"浙东之学"。浙西之学始于顾亭林,经过阎百诗等一直传到实斋同时的戴东原;浙东则始于黄宗羲,经过万氏弟兄(充宗、季野)、全谢山等传到实斋本人。浙西之学的特色,实斋称之为"博雅",这是继承了朱子"道问学"的传统。但"博雅"并不是泛滥无归,而是象实斋所说的,"求一贯于多学而识,寓约礼于博文,其事繁而密,其功实而难。"浙东之学的特点是"专

家”，所谓“专家”也就是与“博”相对的“约”，是先求大体的了解再继续深入研究。实斋是很自重同时也是很自负的。尽管他在当时学术界的地位远不能和戴东原相比，但他却把自己看作是乾隆时代的陆象山，东原当然是并世的朱子了。东原是经学大师，实斋则提出史学来和他相抗。所以他不但发明了一套“六经皆史”的理论，而且说“浙东之学言性命者必究于史，此其所以卓也。”总而言之，清代朱陆变成了浙西和浙东的分流，博雅和专家的对峙，经学和史学的殊途。这一划分在我们现在看来未免太过于整齐单纯，其中包含了不少实斋自己的主观向往的成份，因此和清代学术思想发展的实际情形必然有相当的距离。不过就实斋和东原两个人的学术异同来说，大体上确是如此。

最值得我们注意的是实斋不肯说浙东和浙西的不同在于一个偏重“尊德性”，一个偏重“道问学”，虽然他明明知道这是朱陆异同的传统分野。从这种地方我们便不难察觉到清代儒学的基调已变，“道问学”已成为一个主要的价值，在通常情形下人们不大会怀疑它。实斋虽宗主陆、王，但对“道问学”则仍然采取积极的肯定态度。甚至后来攻击汉学考证最烈的方东树在不知不觉中也接受了考证学家的“道问学”观点，否则他就不必极力为程、朱辩护，说他们并“非舍学问，空谈义理”了。

实斋说他自己属于陆、王一系，这话确有根据。他是继承了陆、王的“先立其大”的精神。但是陆、王的“先立其大”是指“尊德性”而言的，或者套用现代流行的名词来说，是“道德挂帅”。实斋所谓“由大略而切求”却已改从“道问学”的观点出发

了，他讲的是求知的程序。所以我认为实斋是把陆、王彻底的知识化了，也就是从内部把“尊德性”的陆、王转化为“道问学”的陆、王。这种转化还可以从其他种种迹象上看得出来。例如他用学术性情来重新界说王阳明的“良知”：学者的“良知”不是别的，正是他求知的直觉倾向。他把“致良知”的“致”字说成“学者求知之功力”，也同样是转德成智的一种表现。

戴东原也十分了解清学的历史地位。他早年已认定不知“道问学”便根本谈不上什么“尊德性”。晚年他的哲学论著——孟子字义疏证——完成以后，他更明确地提出“德性资于学问”的命题，所以有人说他持“知识即道德”的见解。我们通观东原一生思想的发展，便知道他早年走的是程、朱“道问学”的路，中年以后开始和程、朱立异，晚年自己的思想系统渐次成熟才正式攻击朱子。他在30岁以前对程朱只有维护，并无敌意；相反地，他对陆象山、陈白沙、王阳明则公开地加以指责。我们可以说，早年的戴东原和顾亭林十分相似，他并不是笼统地反对宋明理学，而是站在“道问学”的立场上排斥陆、王的心学。清初经学考证背后的思想动机在东原的早期著述中还留下了明显的痕迹，像“经考”和“与是仲明论学书”都可以为证。

东原晚期对程、朱系统的批评牵涉很广，有的关于纯哲学方面的，如理、气、才、性等问题，也有虽是哲学问题然而却富于政治、社会的涵义，如理和欲的关系问题。但是在我看来，东原和程、朱的最大分歧还是在对待知识的态度上面。程、朱一方面讲“进学在致知”，另一方面则更重视“涵义须用敬”。东原

对“敬”的方面似乎缺乏同情的了解，因为他认为“主敬”是从释氏教人认“本来面目”变易的方法而来，而且“主敬”并不能使人得到事物之“理”。总而言之，他觉得程、朱在“敬”的方面讲得太多，在“学”的方面说得太少。但东原毕竟还是一个儒者，他不但没有完全抛弃了儒家所说的“德性”，而且基本上仍然承认人的“德性”是内在的、先天的，不是后天从外而获得的，否则他就会舍孟子而取荀子了。不过德性虽内在于人，但却必须靠后天的知识来培养，使它得以逐渐发展扩充。他毫不迟疑地宣称人的“德性始乎蒙昧，终乎圣智”，中间则全是用学问来扩充德性的过程。所以整个地看，知识的份量在东原的哲学系统中远比在程朱传统中为重。我们可以说，东原是从内部把程朱的传统进行了改造：加强了它的知识基础，并削减了它的道德成份。他晚年虽然批评程、朱，但是在程、朱和陆、王之间我们很清楚地可以看出他的偏向是在程朱一边。对于程、朱，他只觉得他们“道问学”的程度尚不足，对于陆、王，他则认为和老、释一样根本就废弃了“道问学”。由此可知，东原晚年虽同时攻击程、朱和陆、王，但攻击之中大有轻重之分。他既不是笼统地排斥宋儒，也不是因为宋儒讲“义理”之学才加以排斥。一言以蔽之，东原的哲学彻头彻尾是主智的；这是儒家智识主义发展到高峰以后才逼得出来的理论。以往的儒者纵使在个别的论点上偶有和东原近似之处，但是从来没有人想要建立一套以智为中心的哲学系统。

八 结 语

根据章实斋的指示，再加上我们对实斋和东原的理论文字的疏解，我们就确切地知道六百年的宋、明理学传统在清代并没有忽然失踪，而是逐渐地溶化在经史考证之中了。由于"尊德性"的程、朱和陆、王都已改换成了"道问学"的外貌，以致后来研究学术思想史的人已经分辨不出它们的本来面目了。清代当然还有许多号称讲理学的人，但是在章实斋的眼中他们不过是"伪程、朱"、"伪陆、王"而已。其中少数杰出之士，认真地提倡朱学或陆学、如王白田、李穆堂诸人，也都采用了"道问学"的方式。王白田用一生的精力考证朱子的生平和著作，李穆堂也遍读朱、陆之书，而且肯为陆象山一两句近禅的话翻遍释藏，寻找出处。这些都显然是以考证讲义理，以"道问学"说"尊德性"。王、李诸人的著作虽仍不免有门户之见，但是较之以前王阳明的《朱子晚年定论》和陈建的《学蔀通辨》要客观多了，也谨严多了。在考证运动兴起之后，没有严肃的学者敢撇开证据而空言义理了。

段玉裁晚年颇有推崇理学的表示，又自责生平喜言训诂考证，舍本逐末。这个例子好象表示"尊德性"的空气仍然笼罩着乾嘉的学术界，以致象段玉裁这样的考证大师都要忏悔自己太过于追求"道问学"了。其实这个问题并不能如此简单地处理。本来儒学的重心确在它的道德性、宗教性的方面，而儒学的这一部分则正托身在它的"尊德性"的传统里面。清儒的

考证之学虽然发扬了儒家的致知精神，但是同时也不免使“道问学”和“尊德性”越来分得越远。和“尊德性”疏离之后的“道问学”当然不可能直接关系到“世道人心”，也不足以保证个人的“成德”。乾嘉之世，儒家统一性的“道”的观念尚未解体，一意追求知识（尽管是关于儒家经典的知识）的学者在离开书斋的时候难免会怀疑自己的专门绝业究竟于世何补、于己何益。段玉裁类似悔恨的言论应该从这种心理角度去了解。（至于专讲“尊德性”是否必然有补于“世道人心”，甚至是否可以保证个人“成德”，则纯是一事实问类。这里可置之不论。）16 世纪时欧洲有些基督教的人文学者（Christian Humanists）在从事训诂考证（philology）之余也往往流露出歉仄之情，觉得他们的训诂工作无补于弘扬基督教之道。但是如果细察他们生平研治训诂的经过，那真可以说得上是全幅生命都贯注在里面。他们事实上是把虔敬上帝的宗教热诚转移到学术研究上面去了。换句话说，学术研究已成为他们的宗教使命了。段玉裁和许多其他乾嘉学者也是如此：他们“尊德性”的精神、“主敬”的精神都具体地表现在“道问学”的上面。段玉裁一方面说他平生不治理学，追悔已晚，一方面却因为不知道“之”、“脂”、“支”三部的古音分别何在，而写信给江有诰说：“足下能知其所以分为三乎？闻老耄，倘得闻而无，岂非大幸！”孔子曾说过“朝闻道，夕死可矣”的话。现在段玉裁竟把儒家这种最壮严的道德情操移用到“闻”古音之“道”上面，这岂不可以说明清儒是用“尊德性”的精神来从事于“道问学”吗？我说清代思想史的中心意义在于儒家智识主义的兴起和发展，我所指的正是这种“道问

学”的精神。“智识主义”不过是“道问学”的现代说法而已。其实把清代看作儒家“道问学”的历史阶段并不是我个人的什么特殊发现，清代学者自己就是这样说的，段玉裁的外孙龚自珍告诉我们：儒家之道不出“尊德性”和“道问学”两大端，清代的学术虽广博，但“其运实为道问学”。他说这话是表示对清代儒学的偏向发展有所不满，可是他所下的历史断案却是动摇不了的。但是历史是一种经验知识，我们并不能以一两句富于真知灼见的断语为满足。清代之运何以为“道问学”，其中仍有无数的曲折在。怎样把这许多曲折原原本本地整理出来，使大家都能看清这一段学术思想发展的内在理路，这才是现代史学工作者的任务。

我在开始就说过，我对清代思想史提出一种新解释是因为我觉得以前从外缘方面来处理清代学术的几种理论不能完全使我信服。无论是“满清压迫”说或“市民阶级兴起”说最多都只能解释清初学术转变的一部分原因，而且也都太着重外在的事态对思想史的影响。“反理学”之说虽然好象是从思想史发展的本身来着眼的，但事实上也是外缘论的一种伸延。因为追溯到最后，“反理学”的契机仍然是满清人的征服中国激起了学者对空谈心性的深恶痛绝。我虽然批评了以上各种解释，但我自己提出的“内在理路”的新解释，并不能代替外缘论，而是对他们的一种补充、一种修正罢了。学术思想的发展决不可能不受种种外在环境的刺激，然而只讲外缘，忽略了“内在理路”，则学术思想史终无法讲到家、无法讲得细致入微。所以我的新解释，也不是全面性的。事实上，我的新解释

是乘旧说的间隙而起。“内在理路”既是思想史的一个客观的组成部分，以前的外缘论者也都多少接触到了它，不过没有达到自觉的境地，更没有在这一方面作过比较有系统的、全面的探讨而已。倘使没有章太炎先生以来的许多思想史先辈留下的种种线索，我不相信我今天能够提出这样一种初步的看法。所以我的新解释的产生，其本身便是思想史“内在理路”的一个最好见证。至于我的说法究竟站不站得住，那当然完全是另外一个问题。最后我必须郑重声明一句，根据“内在理路”来整理清代思想史，我自己的工作也不过刚刚有个初步的头绪。这中间牵涉到无数具体而专门的问题，需要耐心地去解决，而且也决不是我个人的才力和精神所能够承担得起来的。我恳切地盼望有更多的同道来开辟清代思想史研究的新方向！

清代学术思想史重要观念通释

从尊德性到道问学

"尊德性而道问学"一语出于《中庸》，原是不可分的。但自朱熹(元晦)和陆九渊(象山)的鹅湖之会(1175)以后，便逐渐发展出朱子重"道问学"、陆氏重"尊德性"的分别。朱子在"答项平父"书中说："大抵子思以来，教人之法，惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事，而熹平日所论却是问学上多了。"(《朱文公文集》54卷)象山后来辗转读到了这封信，他反驳道："观此则是元晦欲去两短合两长。然吾以为不可，既不知尊德性，焉有所

谓道问学？”（《象山先生全集》34卷“语录上”）可见朱、陆两人都承认这一分别的存在。元代吴澄出身朱学，但他是江西临川人，或许曾受到当地陆学流风的激荡。因此他对学者说：

> 朱子道问学工夫多，陆子静却以尊德性为主。问学不本于德性，则其弊偏于言语训释之末，果如陆子静所言矣。今学者当以尊德性为本，庶几得之。（虞集《道园学古录》34卷“临川先生吴公行状”引）

可见这一分别在后世一般儒者心目中已牢不可破。不但如此，就“偏于言语训释之末”之言观之，朱子以后“道问学”的观念已狭隘化，而成为讲释经典的同义语了。

明代王守仁（阳明）（1472—1528）为友人调解朱陆异同，仍然沿用这一分别。他认为象山虽“尊德性”，但“未尝不教其徒读书”，朱子虽专以“道问学”为主，但却常说“居敬穷理”、“非存心无以致知”等话头，“亦何尝不以尊德性为事？”（见《阳明全书》卷32“年谱”正德六年正月条）这里他也把“道问学”与“读书”等同起来了。他又说：“道问学即所以尊德性。”而不满朱子把“尊德性”与“道问学”分作两件事。（见同上3卷“传习录下”“以方向尊德性”条）可见他终究是偏向象山一边的。

阳明本其“知行合一”之说，坚决否认“道问学”与“尊德性”可以歧而为二。因此他又强调“博文”（相当于“道问学”）和“约礼”（相当于“尊德性”）不能分先后。他肯定地说：“先后之说，后儒支谬之见也。”（同上卷七“博约说”）但“先后之说”并

非出于“后儒”，而是朱、陆生前即已存在的，当时朱亨道曾说：“鹅湖之会论及教人，元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约，二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。”(见《象山先生全集》36卷“年谱”淳熙二年条所引)

阳明之后，因王学末流虚言“良知”，尽废学问，引起学者不满，所以渐渐有人出来重新强调“道问学”的重要。黄宗羲在哲学立场上是属于王学的修正派，但他在调和朱、陆异同时竟回到了“先后”的观点上，显与阳明不同。他说：“况考二先生之生平自治，先生(按：指象山)之尊德性，何尝不加功于学古笃行？紫阳之道问学，何尝不致力于反身修德？特以示学者之入门，各有先后，曰：此其所以异耳！”(见《宋元学案》58卷“象山学案”)稍后全祖望(1705—1755)调停两家，也说：“斯盖其从入之途，各有所重。至于圣贤之全，则未尝得其一而遗其一也。”(见《鲒埼亭集》外编卷14“淳熙四先生祠堂碑文”)王学内部的人肯公然承认“道问学”与“尊德性”同为通向“圣学之全”的途径，这最可看出当时“道问学”压力之大。学术思想的风气显然正在逐渐转变之中。

王学以外的思想家尤其注重“道问学”的传统。方以智(1611—1671)说：

> 德性、学问本一也，而专门偏重，自成两路，不到化境，自然相訾，今亦听之。……顿悟门自高于学问门，说出“学”字，则似个未悟道底。嗟乎！道是甚么？悟个甚么？……大悟人本无一事，而仍以学问为事，谓以学问为保任

> 也可，谓以学问为茱饭也可，尽古今是本体，则尽古今是工夫，天在地中，性在学问中，寡天无地，乃死天也。（《东西均》“道艺”）

方氏早年撰《通雅》开清代考证学的先河，至《东西均》时则已出家为僧。所以他的看法不但代表了17世纪的儒家观点，而且也透露了佛教的新动向。明末禅家已不主张“不立文字”，紫柏真可（1543—1603）有“达道者即文字离文字”之说，颇得方氏的赏识。（见《青原山志略》方氏撰“凡例”所引）同时又有藕益智旭（1599—1655），为整理佛教典籍之大师，著作等身，所撰《阅藏知津》尤有功于释门“道问学”的兴起。智旭一反禅宗“教外别传”的传统，而采取“离经一字，即同魔说”的立场（见《宗论》5卷“祖堂出栖禅寺藏经阁记”）。这当和他早年出身程朱理学有关（见《宗论》2卷“示范启明”）。虽然他后来为释氏披去，并且欣尝阳明“知行合一”之教，但仍未能完全忘情于儒家“尊德性”与“道问学”的旧公案，他在“性学开蒙”中说：

> 初就儒与消释者，朱注以尊德性为存心，道问学为致知。以致广大、极高明、温故、敦厚属存心，以尽精微、道中庸、知新、崇礼属致知。如两物相需，未是一贯宗旨。所以偏重偏轻，致成大诤。（《宗论》3卷）

这里的“一贯”说颇近阳明，尤足证明末释家实深受儒学发展的影响。沈曾植指出，“明世寺学徒课用制义，憨山大师实基以

兴，而诸大师亦多出身秀才者。"（《海日楼札丛》5卷"近世禅学不振，由不读儒书之过"条）智旭的思想便是一个很好的例子。16和17世纪的佛教也有从"尊德性"转向"道问学"的趋势，是丝毫不足为异的。陈垣说："明季心学盛而考证兴，宗门昌而义学起，人皆知空言向壁，不立语文，不足以相慑也。故儒释之学同时丕变，问学与德性并重，相反而实相成焉。"（《明季滇黔佛教考》2卷）这一论断是有坚强的根据的。

乾嘉以后，经典考证蔚成风尚，学者但知有"道问学"，而不知有"尊德性"，他们笔下虽仍不时出现"尊德性"字样，但在绝大多数情形下都是一种空泛的门面语，实际已无所指涉了。戴震（1724—1777）的见解在清代中期学术思想史上最具有代表性。他说："宋之陆、明之陈（献章）、王，废讲习讨论之学，假所谓尊德性以美其名，然舍夫道问学则恶可命之尊德性乎？"（见《戴震文集》9卷"与是仲明论学书"）戴氏此一反诘，显然是针对着上引陆象山"既不知尊德性，焉有所谓道问学"一语而发。于此可见"道问学"在戴氏心中所占的份量之重。明代罗钦顺（1465—1547）也曾反驳过象山这句话，但是他说：

> 此言未为不是，但恐差却德性，则问学直差到底。原所以差认之故，亦只是欠却问学功夫。要必如孟子所言，博学详说，以反说约，方为善学。苟学之不博，说之不详，而蔽其见于方寸之间，虽欲不差，弗可得已。（《困知记》1卷）

罗、戴两人同据"道问学"观点驳象山，然而罗氏依然奉"尊德性"为天经地义，不敢稍有违异，戴氏则迳视"尊德性"为虚名而略无忌惮。这一事实最可以表示两个时代思想空气的绝大差异。戴氏又说：

> 试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非复其初；德性资于学问，进而圣智，非复其初明矣。（《孟子字义疏证》卷上"理"字条）

这是把德性看作种子，而学问则是养料，恰好说明他为什么要说"舍夫道问学则恶可命之尊德性乎"那句话了。同时钱大昕（1728—1804）与稍后焦循（1763—1820）平生最敬佩戴震，持论也大体相近，钱氏之言曰：

> 知德性之当尊，于是有问学之功。古人之学问将以明德性也。夫以孔子大圣，犹曰：好古敏以求之，又曰：德之不修，学之不讲是吾忧也。天下岂有遗弃学问而别为尊德性之功者哉！（《潜研堂文集》卷十七杂著一《策问》）。

足见他和戴震一样，也是把重点放在"道问学"上面。"尊德性"即存在于"道问学"之中，不是别有一种功夫与"道问学"分而不合者，而所谓"道问学"，照钱氏全文所说，则主要是"好古敏求"、"温故知新"、"闻一知十"之类，正指乾嘉学人所从事的

经典研究而言。焦循则说：

> 儒者不明一贯之旨，求一于多之外，其弊至于尊德性而不道问学，讲良知良能而不复读书稽古。（《论语通释》《释多》条）

值得注意的是，戴、焦两人的驳论都集矢于“尊德性”的陆、王一派，但并不涉及朱子。这显然是因为他们以朱子代表了“道问学”的传统。客观地说，清代中期“道问学”的涵义，自然绝不能与朱子系统中的“道问学”相提并论。但从思想史的内在理路上看，二者之间毕竟是有渊源的。章学诚（1738—1801）认为戴氏学术“实自朱子道问学而得之”（《文史通义》内篇二《书朱陆篇后》），确不失为知言。清代学术不走形而上学的途径，因此表面上与宋明儒学截然异趣，但全面地看，它仍然表现一种独特的思想形态，推源溯始，它并且是从儒学内部争论中逐渐演化出来的。如果我们把宋代看成“尊德性”与“道问学”并重的时代，明代是以“尊德性”为主导的时代，那么清代则可以说是“道问学”独霸的时代。近世儒学并没有终于明亡，清代正是它的最后的一个历史阶段。龚自珍（1792—1841）说：

> 孔门之道，尊德性、道问学二大端而已矣。二端之初，不相非而相用，祈同所归；识其初，又总其归，代不数人，或数代一人，其余则规世运为法。入我朝，儒术博矣，然其运实为道问学。（《龚自珍全集》第三辑《江子

屏所著书序》)

这是清代学者的自我评价,没有别的历史判断比它更恰当、更亲切的了。

经学与理学

经学与理学是清代学术思想史上的一个重要论点。根据一般的说法,这个论点起于顾炎武(1613—1682)所提出的"经学即理学"的口号。全祖望概括顾氏的意见说:

> 古今安得有所谓理学者?经学即理学也。自有舍经学以言理学者,而邪说以起。不知舍经学则其所谓理学者禅学也。(《鲒埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》)

但顾氏原文与此略有不同,他在《施愚山书》中书:

> 愚独以为理学之名,自宋人始有之。古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。……今之所谓理学,禅学也,不取之五经,而但资之语录,校诸帖括之文而尤易也。(《亭林文集》卷三)

原文辞气远较全氏转述之语为和缓,而且从"今之理学……但资之语录"一语判断,则顾氏所指斥者,显然是当时的王学(心学)末流,这是可以从《日知录》卷二十中"心学"、"举业"、"朱

子晚年定论”诸条得到印证的。

后来清代经学的兴起虽然颇受顾氏此语的影响，但此语在思想史上的起源与意义则尚有待于进一步的分析。言理学必“取之五经”以观念早已显露于阳明之世，而且朱子之所以大规模地从事经典整理工作也是这一观念的具体表现。其中关键乃在于宋明理学家都坚持他们的思想是直接得之六经、孔、孟。他们无法摆脱经典文字（朱子所谓“读书”的纠缠正是因为他们必须证明他们所采取的哲学观点确是根据“古义”而来的）。王阳明为什么在龙场顿悟之后要有“五经臆说”之作（见《阳明全书》）22卷外集四“五经臆说序”）？又为什么要重定“大学古本”？还不是为了要说明他的“格物”新解确是古圣相传的真血脉吗？

但是问题尚不只此。阳明以来儒学内部“性即理”（程、朱理学）与“心即理”（陆、王心学）的争论日趋激烈，尽管争论的两造都理直气壮，充满自信，但毕竟谁也不能说服谁。所以这场官司是不可能在哲学层次上得到结果的，甚至像黄宗羲（1610—1695）那样熟悉理学文献的人也终不得不发出“心性难明”的慨叹。（见《明儒学案》卷四十七“诸儒中一”）心性官司的两造最后只剩下唯一的最高法院可以上诉，那便是儒学的原始经典。罗钦顺说：

> 程子言：性即理也；象山言：心即理也。至当归一，精义无二。此是则彼非；彼是则此非，安可不明辨之？昔吾夫子赞易，言性属矣。曰：乾道变化，各正性命。曰：成之

> 者性。曰:圣人作易,以顺性命之理。曰:穷理尽性,以至于命。但详味此数言,性即理也,明矣!于心,亦屡言之。曰:圣人以此洗心。曰:易其心而后语。曰:能说诸心。夫心而曰洗、曰易、曰说,洗心而曰以此。试详此数语,谓心即理也,其可通乎?且孟子尝言:理义之悦我心,犹刍豢之悦我口,尤为明白易见。故学而不取证于经书,一切师心自用,未有不自误者也。(《困知记》2卷)

罗氏为了解决几百年来儒学内部争讼不息的中心问题,最后竟乞灵于原始典籍中的语句,这是心性之学必然要转向经学研究的最好说明。理学争论必须"取证于经书",便是"经学即理学"的真源所在。这是思想史上所谓"回向原典"(return to sources)的普遍现象,并不仅中国儒家为然。汤用彤说:"大凡世界圣教演进,如至于繁琐失真,则常生复古之要求。耶稣新教,倡言反求圣经。佛教量部称以庆喜(阿难)为师,均斥后世经师失教祖之原旨,而重寻求其最初之根据也。"(《魏晋玄学论稿》"王弼之周易论语新义")这段话恰可以解释从理学发展到经学的"内在理路"。

以观念的最初出现而言,经学即理学之说已始于16世纪的归有光(1507—1571)费密(1625—1701)说:

> 圣人之道,惟经存之,舍经,无所谓圣人之道。凿空支蔓,儒无是也。归有光尝辟之云:"自周至于今,二千年间先王教化不复见,赖孔氏书存,学者世守以为家法,讲明

> 为天下国家之具。汉儒谓之讲经，后世谓之讲道。能明于圣人之经，斯道明矣。世之论纷纷然异说者，皆起于讲道也。”有光真不为所惑哉！（《弘道书》卷上“道脉谱论”）

归氏原文见“送何氏二子序”（《震川先生集》卷九），费氏引文乃概括其大意。原文中特别提及当世儒者“敢为异论，务胜于前人，其言汪洋恣肆，亦或足以震动一世之人”，则显然针对王学而发。震川是文学家，不在理学门户之内；但他接受儒家的基本价值，因此也同样关怀儒学的发展，费氏也不是理学门户中人，故其“舍经即无所谓道”之说乃从震川处转手，而稍早尚有钱谦益（1582—1664），直承震川之论。他说：“世谓之讲道，汉谓之讲经，而今圣人之经，即圣人之道也。”（《初学集》卷二十八“新刻十三经注疏序”）这个说法无论在精神上或字面上都和震川“送何氏二子序”完全一致。方以智晚年在青原山持论亦同。他一则曰：“夫子之教，始于诗书，终于礼乐……太枯不能，太滥不切。使人虚标高玄，岂若大泯于薪火。故曰：藏理学于经学。”（《青原山志略》“凡例”“书院”条）再则曰：“朱、陆诤而阳明之后又诤，何以定之？曰：且衍圣人之教而深造焉……圣人之经即圣人之道。”（同上卷三“仁树楼别录”）前一语即顾亭林“经学即理学”之说，后一语则与上引钱牧斋之文如出一手，尤其值得注意的是方氏明白指出，只有回到经典始能“定”程朱陆王之“诤”。这正是罗钦顺“取证于经书”的主张。明代理学内部的争辩不可避免地要逼出清代的经学考证，观罗、方诸家之说而益无可疑了。

清代经学的兴起具有哲学的背景，实例甚多。《大学》与《古文尚书》的考辨尤其可以说明问题。《大学》为程、朱理学的基本根据之一，但是对王阳明的心学则构成极大的困扰。前面已提到阳明重订《大学古本》的事。刘宗周（1578—1645）修正阳明学而别立"慎独"的宗旨，但也因与《大学》言正、诚、格、致的先后次序不合，颇难调停。他因此而有《大学古文参疑》之作，网罗一切可见的版本而加以校订。但是文献与理论之间的矛盾还是不能完全消除。这样终于逼出了陈确（1604—1677）的《大学辨》之作。陈氏断定"大学非圣经"，乃秦以后的作品，其动机纯在解决阳明"致良知"与其师"慎独"说中的理论困难。陈确在《大学辨》中明白地说：

> 故程子之言主敬也，阳明之言致良知也，山阴先生之言慎独也，一也，皆圣人之道也，无弗合也；而以之说《大学》，则断断不可合。欲合之而不可合，则不得不各变其说。各变其说而于《大学》之解愈不可合。不可合于《大学》之解，而又未始不可合于圣人之道，则诸儒之言，固无有弗合也。而有弗合者，徒以《大学》之故而已矣。（《陈确集》别集卷十四《大学辨》）

这段话最可证明陈氏辨伪完全是出于哲学理论上的需要。他并不是一个为辨伪而辨伪的经学家，更重要地，陈氏辨《大学》非圣经，其最终极的目的是摧毁朱子"致知格物"说的根据地，以伸张阳明的"知行合一"及其师的"一贯"之旨，他说：

> 阳明不直攻《大学》，而但与朱子争格致之解，虽谆谆言知行合一，知行无先后，说非不甚正，而《大学》故在也。《大学》纷纷言先言后，有目共见，朱子反得凭《大学》之势，而终以说胜阳明子，故其辨至今不息。呜呼！此亦阳明之过也。（同书卷十四“翠薄山房帖”）
>
> 又说：语曰：“止沸者抽其薪，此探本之论也。姚江之合知行，山阴（按：即刘宗周）之言一贯，皆有光复圣道之功，而于《大学》之能，终落落难合。仆痛此入于骨髓，幸天启愚衷，毅然辨《大学》之决非圣经，为孔、曾雪累世之冤，为后学开荡平之路。圣人复起，不易吾言。（同上别集卷十五“答查石丈书”）

这样坦白的供证尤足证明清代经学考证是理学争论的必然归趋。

阎若璩（1636—1704）著《尚书古文疏证》也同样具有哲学的背景。《古文尚书》辨伪起于宋代的吴棫和朱子，早已成经学史上一大公案，故其事初未涉及哲学问题。阎氏则是一标准考证学者，也和陈确之专治理学者不同。但《古文尚书》中有“大禹谟”一篇，其中有“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”十六字，是明代王学一派人一再强调的“虞廷传心”。此十六字在王学中的重要性，正相当于《大学》格物致知一节在朱子系统中的位置。阎氏指出“人心惟危，道心惟微”出于荀子所引的古代《道经》，也是在文献方面对王学作釜底抽薪。盖阎氏

虽非理学家，但他的哲学立场则明明是偏袒程朱，反对陆王的。所以他在《尚书古文疏证》卷八之末论诸儒从祀一条中，一方面主张增祀羽翼程朱的罗钦顺与高攀龙，另一方面则坚持要“近罢阳明、远罢象山。”在陈述何以必须罢祀阳明一节中，他用了相当长的篇幅驳斥阳明“无善无恶心之体”之说。不但如此，在同卷第119条中更特引黄宗羲序“疏证”两卷本语，谓“十六字为理学之蠹最甚”。可见他辨“人心”、“道心”一节之伪是出于一种明确的反陆王的意识。故《尚书古文疏证》一书始于辨伪而终于争理学正统，断无可疑。毛奇龄(1623—1716)在清初王学诸人中持门户之见最深，自然识得阎氏的弦外之音，故他在《古文尚书冤词》中特辨“虞廷传心”十六字非伪(卷四)，他在“与潜邱论尚书疏证书”中说：

> 昨承示《尚书疏证》一书，此不过惑前人之说，误以《尚书》为伪书耳。其与朱陆异同则风马不及，而忽诟金溪，姚江，则又借端作横枝矣。……且人心、道心虽荀子有之，然亦荀子引经文。……又且正心诚意，本于《大学》；存心养性，见之《孟子》，并非金溪、姚江过信伪经，始倡心学，断可知矣。(《西河文集》“书”卷七)

这封信更证明阎、毛两人表面上虽是争考证的是非，而暗地里则仍继续前代的哲学辩论。这是“藏理学于经学”的最具体的表现。

顾炎武“经学即理学”的理论之所以发生较大的影响，主

要是因为他不但有理论而且有方法与著作足为后世示范。他说：

> 愚以为读九经自考文始，考文自知音始。以至诸子百家之书亦莫不然。不揣寡昧，僭为唐韵正一书，而于诗、易二经，各为之音，曰：诗本音，曰：易音。以其经也，故列于唐韵正之前。而学者读之，则必先唐韵正，而次及诗、易二书，明乎其所以变，而后三百五篇与卦、爻、彖、象之文可读也。其书之条理最为精密。(《亭林文集》卷四"答李子德书")

后来乾嘉经学基本上即沿着顾氏所指示的途径进行，故音韵、文字都发展成为独立的知识领域。但这一理论的本身也要等到清代中叶考证学完全成熟以后才臻于完备。戴震说：

> 经之至者，道也，所以明道者，其词也，所以成词者，字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。(《戴震文集》卷九"与是仲明论学书")

又说：

> 后之论汉儒者，辄曰故训之学云尔，未与于理精而义明。则试诘以求理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空者得乎？呜呼！经之至者道也，所以明道者其词也，

> 所以成词者未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛之必循其阶而不可以躐等。（同上卷十“古经解钩沈序”）

同时钱大昕也说：

> 六经者，圣人之言。因其言以求其义，则必自诂训始。谓诂训之外别有义理，如桑门以不立文字为最上乘者，非吾儒之学也。（《潜研堂文集》卷二十四“臧玉琳经义杂序”）

以戴、钱两家的立论是建筑在一个世纪的经典考证的基础之上，所以比顾炎武“经学即理学”之说更为具体，也更具自信，但基本精神则显与顾氏先后一贯，钱大昕特别指出“不立文字”的旧公案，足见他尚有“今之理学，禅学也”一语存乎胸中。戴震著《原善》、《易系辞论性》、《读孟子论性》及《孟子字义疏证》诸篇，在理学上别创新解，更使得“经学即理学”不曾流为虚语。无论我们对戴氏的哲学持何种态度，我们终不能不承认它代表了儒家在“道问学”阶段的思想倾向。

经世致用

儒家自始即是一种有体有用之学。宋代儒学复兴尤在体用并重上面见精神。所以胡瑗在苏州与湖州任教，立“经义”与

“治事”二斋，一方面讲明六经，一方面习治民、御寇、水利等实事，他的学生刘彝说：

> 圣人之道，有体、有用、有文；君臣父子仁义礼乐，历代不可变者，其体也；诗书史传子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。（《宋元学案》卷一“安定学案”）

可见儒学之用决不专在少数知识分子“成德”或“成学”一方面，其最终目的是要“措之天下，润泽斯民”。这便是所谓“经世”或“经世致用”。《中庸》“君子尊德性而道问学”一语明明是指社会上领导人物的个人修养而言，不过是“经世”之前的准备工作而已。王安石变法是儒家“措之天下，润泽斯民”规模最大的一次实验，但是不幸而失败了。他在“秣陵道中口占”中发出“经世才难就”的慨叹；这句诗最生动地说明了儒家“经世”理想在政治领域内所碰到的挫折之大。南宋以后儒学之所以逐步转为内倾正是这一挫折的必然后果。再从儒学的全面发展来看，宋明理学至刘宗周而止是具有重大的象征意义的。在刘氏的系统中，本体收缩至“意根”，功夫收缩至“慎独”，这就表示出儒学在外在世界受到重重挫折之余，不得不退归内心世界，最后竟退至无可再退之境。

孔子曾说：“如有用我者，吾其为东周乎？”“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”（《论语》“阳货篇”）这是儒家本有的一种“用”的冲动。孔子又说“用之则行，舍之则藏。”（《论语》“述而

篇”)可见“藏”是不得已,属第二义;“用”是正常的期待,属第一义。明代以来,中国专制传统发展到最高峰,儒者不能“行”其道于外,只有“藏”其心于内,这是一种无可奈何的遭遇。但儒家并未完全丧失其原始的“用”的冲动,因此每当政治社会危机深化之际,“经世”的观念便开始抬头,明末与清末都是显例。

“经世”这个名词最早见于《庄子》“齐物论”:“春秋经世,先王之志”。章炳麟认为此“经世”两字当作“纪年”解(《国故论衡》中“原经篇”),也许可信。后世也有把这个名词用为“入世”的同义语,以与佛教的“出世”相对者。如陆象山说:儒者虽至于无声无臭,无方无体,皆重于经世;释氏虽尽未来际普度之,皆主于出世。(《象山先生全集》2卷“与王顺伯”)又明代泰州学派的赵贞吉欲作“二通”以括今之书;内篇曰“经世通”,外篇曰“出世通”。(《明儒学案》卷三十三)这都是“经世”一词的泛用,并不特涵“经世致用”的意义。

但16世纪时“经世”的观念已逐渐受到重视。李贽在他的《藏书》中特辟“经世名臣”一项目,其义已近于“经世致用”。王阳明弟子也常常提及这个名词,如王畿(1498—1583)说:“儒者之学以经世为用,而其实以无欲为本。”(《王龙溪先生全集》卷十四“贺中丞新源江公武功告成序”)又说:“儒者之学务于经世。然经世之术约有二端:有主于事者,有主于道者。主于事者以有为利,必有所得而后能寓诸庸;主于道者以无为用,无所待而无不足。”(同上“赠梅宛溪擢山东宪副序”)从字面看,王畿似乎十分肯定经世致用,但稍加分析即可见他所说的

只是一种“无用之用”。儒家经世自始即是“主于事者”。现在王畿特增出一种“以无为用”而又专“主于道”的经世，其意不过在为他讲“四无”说（即心、意、知、物都是无善无恶）撑儒家的门面而已。王学中只有江右的冯应京才真有经世的倾向，他所编《皇明经世实用编》卷二十八是一部很有影响的书。

但明末真正能开辟经世的风气者则必须以东林学派为重镇。黄宗羲记述顾宪成的讲学宗旨道：

> 先生论学与世为体。尝言：官辇毂念头不在君父上，官封疆念头不在百姓上，至于水间林下三三两两相与讲求性命、切磨德义，念头不在世道上。即有他美，君子不齿也。故会中亦多裁量人物，訾议国政，亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。（《明儒学案》卷五十八“东林一”）

这才是道地的儒家经世之学，其中所言“水间林下三三两两”则正指王学末流空辩心性者而言。顾允成曾叹谓其兄宪成曰：“吾叹夫今之讲学者，恁是天崩地陷他也不管，只管讲学。”（同上卷六十“东林三”）故东林虽亦继王学之后而辨“无善无恶心之体”，辨本体与功夫，但其根本精神则已走上经世一路。黄宗羲又记高攀龙云：

> 遂与顾泾阳复东林书院，讲学其中，每月三日远近集者数百人。以为纪纲世界，全要是非明白，小人闻而恶之。

（同上卷五十八）

此"纪纲世界"一语便是"经世"两字的确诂。复社接武东林，且有"小东林"之称，其领袖之一的陈子龙终于崇祯 11 年(1638)编成《皇明经世文编》504 卷。此书网罗有明一代臣僚奏疏三千余篇，270 年间的治乱事迹与制度沿革因之灿然明备。这才真正是"致用"的经世之学，卷首诸序及凡例等所列赞助及鉴定者之姓名不下数十百人，江南名官及文社名士几乎无遗漏，可见此书之成端赖众力，并非陈子龙及一二编辑人的功绩。换句话说，"经世"是明末知识界的共同意义。

和"道问学"一样，"经世致用"也是清初儒学上承明代而来的一个普遍动向。所不同者，"道问学"主要出于儒学发展的内在要求，而"经世致用"则是儒学因受外在的刺激而起。不但如此，"道问学"与"经世致用"在当时正是相辅相成，并行不悖的两轮。明末以来，由于儒者痛感水间林下空谈心性之无补于世道，这才觉悟到儒学之体决不能限于"良知之独体"，而必须回向经典，重求内圣外王之整体。从这一点说，不可否认地，道问学之兴也自有其外缘的一面。

"经世致用"既是明清之际儒学的一般倾向，因此我们不能把主张"经世"的学者看成一个"学派"。事实上，当时各派的人都同样注重"经世致用"，限于篇幅，此处姑略引顾炎武、李颙、黄宗羲、王夫之诸家言论来说明这一点。顾氏说："孔子之删述六经，即伊尹、太公救民于水火之心，……故曰：载之空言，不如见诸行事……愚不揣，有见于此，故凡文之不关六经

之指、当世之务者，一切不为。"(《亭林文集》卷四"与人书三")他又说："君子之为学，以明道也，以救世也。……某自五十以后，笃志经史。……著《日知录》，上篇经术、中篇治道、下篇博闻，共三十余卷。有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆"。(同上"与人书二十五")这显然是要回到原始儒教的"道体"而彰显其经世之大用，即刘彝所谓"举而措之天下，润泽斯民"。而《日知录》分为经术、治道、博闻三篇也与刘氏体、用、文之三分先后若合符节。这里我们更可看出，清初经世的份量远比道问学为重，因为后者是手段，前者才是目的。

李颙是一位宗主陆、王的理学家，与顾氏尊朱抑王的哲学立场适相反。但他注重经世亦与顾氏无异。他说："如明道定心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。"(《二曲集》16卷"书牍上""答顾宁人先生")他更进一步明白地指出："吾儒之教原以经世为宗。"(同上卷十四"盩厔答问")李氏此语并非虚发，他中年以前曾著《经世蠡测》、《时务急策》等书，晚年讲授仍不失此意。他为受学者所开列的读书目录分为"明体"与"适用"两大类。前者是以陆、王为主的理学书，而后者则从真德秀的《大学衍义》、邱濬的《大学衍义补》、《历代名臣奏议》、《文献通考》等一直列举到明末的经世著作，其中包括屯田、水利、盐政、武备多种实务，尤其值得注意的是他特别看重冯应京的《皇明经世实用编》一书，这可以证明清初经世倾向确是自16世纪流衍而来的。最后他感慨地说："右自《衍义》以至《奏议》等书皆适用之书也。噫！道不虚谈，学贵实效。学而不足以开物成务、康济时艰，真拥衾之妇女耳？亦可羞已！"

(同上卷七"体用全学")李氏平日讲学仍以理学为主,不过他的理学确从自家心身中打熬透悟而得。因此他才真切地体认到"虚谈"道体是当时一般所谓儒者的大病。他倡经世专从"事"的一方面着眼,与王畿"以无为用"而专"主于道"的"经世"真不可同日而语了。

黄宗羲的父亲尊素死于东林党狱,宗羲记其父临死之前的志节有云:

> 先生以开物成务为学,视天下之安危为安危,苟其人志不在宏济艰难,沾沾自顾,拣择题目,以卖声名,则直鄙之为硁硁之小人耳。(《明儒学案》卷六十一"东林四")

尊素被捕时又对宗羲说:学者不可不通知史事,可读"献征录"。(《鲒埼亭集》卷十一"梨洲先生神道碑文")所以宗羲的经世意识直接得之东林传统,全祖望论宗羲的学术旨趣有云:"公谓明人讲学,袭语录之糟粕,不以六经为根柢,束书而从事于游谈,故受业者必先穷经,经术所以经世,方不为迂儒之学,故兼令读史。"(同上)宗羲一生主要精力虽用之于总结宋明理学,但他对儒学的新期待则转为兼通经史,以求明体而达用。在这一层次上,他的思想与顾炎武可以说是完全一致的。因此他对空谈心性及舍六经而袭语录也同样地深恶痛绝。经世致用必主于事,故史学不容偏废,而尤当留心于当身之史,此亦清初儒者的共同观点。顾氏除《日知录》外,尚有《天下郡国利病书》、《肇域志》各 100 卷(后一书稿本已散佚),都是建筑在

史学基础之上的经世著作。黄宗羲也是注重史学经世的人，他曾计划编写《宋史补遗》与《明史案》，惜均未成。但他在这一方面实有最卓越的贡献，即中年所撰《明夷待访录》一书。这部书是中国政治思想上最有创造性的著作，但其立说之根据则全在明代的制度史，可以说是史学实用的典范，全祖望记他与黄之传(字肖堂)共读此书的感想云："先生……当与予读《明夷待访录》曰：是经世之文也。"(《鲒埼亭集》卷二十二"黄丈肖堂墓版文")这是对《明夷待访录》最确切的评价。

王夫之无论在经学或理学方面都是清初最博大、最精深的学人，经学是他的根本，所以他自许为"六经责我开生面"。(王敔"姜斋公行述"，收在《船山遗书》卷首)在理学方面他宗主张载，排斥陆、王，同时还能突破程、朱甚至儒家的限制。另一方面，他又是史学大家；他的《读通鉴论》、《宋论》、《黄书》、《噩梦》等都是史学范围内的重要作品。但是他早年曾受到东林学派的激动，推重顾宪成、高攀龙诸人，又曾从游于高攀龙的儿子世泰之门，所以他治史学也是以经世致用为最终目的。他明白地指出："所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者，记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之无由也，则恶用史为？"(《读通鉴论》卷六)他是清代最早正式提出"史学经世"这个观念的人，章学诚比他要迟一百多年。(《文史通义》"内篇二""浙东学术")王夫之中岁以后隐居湘西30年，与并世学人几乎全无交涉，而持论与顾、黄诸家相近如此，更可见明末经世意识在思想界持续之久和影响之深了。

我们必须了解明末清初儒家注重经世的普遍风气，然后

才能确定颜、李学在思想史上的意义与位置。以年世言，颜元(1635—1704)、李塨(1659—1733)上较晚明诸遗老已是第二代、第三代的人了。这时候宋明理学已成强弩之末，而经典考证则尚在初兴的阶段。颜元早年当然是读经史古籍出身的，稍后则出入程朱陆王，而尤好陆王心学。但是这两种学问在当时已无真实生命，因此无法满足他那种认真而又注重实践的性格，这样他就逐渐发展出一种既反对读书著作又反对静坐见性的坚决态度，他以过来人的身分指证这两种功夫不但完全无用，而且大有害于心身，他的正面主张则非常简单，基本上可以归纳为一个“用”字，他尝云：

陈同甫谓人才以用而见其能否，安坐而能者不足恃，兵食以用而见其盈虚，安坐而盈者不足恃。吾谓德性以用而见其醇驳，口笔之醇者不足恃，学问以用而见其得失，口笔之得者不足恃。（李塨、王源《颜习斋先生年谱》卷上“丁巳43岁条”）

可见无论是“尊德性”或“道问学”，他都以一“用”字断之。他之所以欣赏陈亮也是以“用”为主眼，颜元又说：

秦汉以降，则著述讲论之功多而实学实教之力少。宋儒惟胡子立经义、治事斋，虽分析已差而其事颇实矣；张子教人以礼而期行井田，虽未举用而志可尚矣。（《存学编》卷一“明亲”）

他在儒学传统中仅推崇胡瑗、张载两人,因为他们两知重视实用。程、朱、陆、王以下则都在抨击之列。至于胡瑗析经义与治事而二之,他仍不以为然。如果以刘彝体、用、文三分法来衡量,颜氏实仅取"用"之一端而已。但他既以得圣道真传自负,自然不能完全没有经典上的根据,他的根据如下:

> 唐虞之世,学治俱在六府、三事;外六府、三事而别有学术便是异端。周、孔之时,学治只有个三物;外三物而别有学术便是外道。(《颜习斋先生言行录》卷下"世情第十七")

六府(金、木、水、火、土、谷)、三事(正德、利用、厚生)本之《伪古文尚书》之"大禹谟"(亦见《左传》文公七年),三物(六德、六行、六艺)则本之《周礼》(《地官·大司徒》),其中对他最亲切而实际的则是礼、乐、射、御、书、数六艺,他的学生问他关于"六艺"的功效,他答道:"今于礼、乐、兵、农无不娴,即终身莫之用而没,以体用兼全之气还于天地,是谓尽人道而死,故君子曰终。"(《存学编》卷一"学辨一")可知颜元的圣学落实下来便成礼、乐、兵、农四大要目。学者只要能实习这四艺,即是"体用兼全",可以死而无憾。所以在他的思想系统中道之"体"不须他觅,即存在于"用"之中。

颜氏之学斥程、朱,兼斥陆、王,反读书又反静坐。骤视之似乎前无所承,但细按之则实开明末以来经世致用之风而盐

所不同者,顾炎武、黄宗羲、李颙诸人虽重经世而仍守读书穷理的旧传统,即颜氏最钦佩的孙奇逢(1585—1675)与陆世仪(1611—1672)也取径不异:孙氏宗阳明而从事于武备、农事种种实务;陆氏宗朱子而讲求天文、地理、水利、农田、兵法,只有颜氏独树一帜,专在"经世致用"一点上立足,其他一概弃而不道,这可以说明他何以终能形成一个独立的学派。颜学是经世之学,这一事实,他的弟子们曾一再地加以揭出。王源(1648—1710)说:"先生初学未几,即学兵法,此所以远迈宋儒,直追三代经世之学也。"(《颜习斋先生年谱》卷上23岁条按语)李塨则说:"古人之学,礼、乐、兵、农,可以修身,可以致用,经世济民,皆在于斯,是所谓学也。"(《存学编》郭金城序所引)颜元自己也曾用"经世"两字来说明他的学术性格,他说:"学而必习,习又必行,固也。今乃谓全不学习经世之事,但明得吾体,自然会经世,是人人皆不勉而中矣!且虽不勉之圣人亦未有不学礼乐而能之者。"(《颜习斋先生言行录》卷下"世情第十七")

颜元严守自己的信条,不肯耗费精神于文字,故不甚提及当时流行的著述。他的思想渊源遂因此晦而不彰。李塨则要光大师教,故广通声气,不废博览。从他的文字中我们可以清楚地看出颜学的脉络。李氏曾辑诸儒论学一编,名曰《未坠集》,其中李颙"吾儒之学以经世为宗"一条(按即前引"盩厔答问"),颜元批曰:"见确如此。……何不举古人三事三物之经世者与人习行哉!"(《颜习斋先生年谱》卷下岁五十八条)这是李塨把颜学安置在当时经世思潮之中并获得其师亲自认可的显证。李氏又指出:明季盱眙冯慕冈(按:冯应京)著《经世实用

编》，即重六艺；清初太仓陆桴亭（按：即陆世仪）有《思辨录》，讲究六艺颇悉……皆与习斋说不谋而合。"（《恕谷后集》卷十三"醒葊文集序"）这更是将颜氏的经世意识一直追溯到16世纪了。"经世致用"是弥漫在明清之际思想界的一种共同精神，颜元在不知不觉之间便会感受得到，而不必定得之于某家某书。李塨所说的"不谋而合"是很自然的事。至于李塨本人，则更是有意识地继承并发展了清代的经世传统，他在28岁时即"书廿一史经济可行者于册，曰：《阅史郄视》"（《李恕谷先生年谱》卷二），73岁时又撰"拟太平策"（"自序"）。这显然走的是顾、黄、王诸家史学经世的途径。但李塨已进入考证学成熟的阶段。"经世致用"的外缘既不存在，而颜、李学派所根据的经典又适成为真伪聚讼之所在。颜元反对讲书，认为"有疑乃讲之"（《颜习斋先生年谱》卷上三十五岁条）。不幸他的立论根据便正是"有疑"，逼使李塨不得不走上读书著书之一途。"经世致用"终于淹没在"道问学"的洪流中了。

但是"经世"的意识并没有从中国思想史上完全消失，它仍然深藏在儒学的底层，即使在乾嘉考证学鼎盛的时代，第一流学人也始终不能忘情于"经世致用"。最了解戴震思想的洪榜说：

> 先生（指戴震）抱经世之才，其论治以富民为本。故常称《汉书》云："王成、黄霸、朱邑、龚遂、召信臣等，所居民富，所去民思，生有荣号，死见奉祠，廪廪庶几德让君子之遗风。"先生未尝不三复斯言也。（《戴震文集》附录"戴先

生行状")

章炳麟论戴氏之学也说：

> 震自幼为贾贩，转运千里，复具知民生隐曲，而上无一言之惠，故发愤著《原善》、《孟子字义疏证》，专务平恕。如震所言，施于有政，上不呰苛，下无怨讟，不食孳殖，可以致刑措。……夫言欲不可绝，欲当即为理者，斯固隶政之言，非饬身之典矣。(《太炎文录》1卷"释戴")

洪、章两氏的论点恰足以互相发明，而章氏掘发戴震哲学的经世背景，所见尤为深透。

钱大昕序明代袁袠所著的一部经世作品曰："夫儒者之学在乎明体以致用，读书艺礼皆经世之言也。《论语》二十篇、《孟子》七篇，论政者居其半。当时师弟子所讲求者，无非持身、处世、辞受、取予之节，而性与天道虽大贤犹不得而闻。儒者之务实用而不尚空谈如此。"(《潜研堂文集》卷二十五"世纬序")钱氏在乾嘉学人中最称谨饬，但此序发挥儒学经世之旨则不免情见乎词，我们不难由此窥见他内心深处对现实社会的关注。此外如章学诚本"史学经世"而发为礼贵当时之说。洪亮吉(1746—1809)《意言》切论当世积弊，汪中(1744—1794)撰"哀盐船文"反映盐民的痛苦，都是经史考证学者具有经世意识的显证。汪中出身贫困，与戴震相似，故研治礼经皆期其有益于民生日用。他在给毕沅的信上说：

> 昔子产治郑，西门豹治邺，汲黯治淮阳，黄霸治颍川，虞诩治朝歌，张全义治洛阳，并以良绩光于史册。公既兼其地，又兼其政。邦家之光，民之父母。斯则中所企注者耳。中少日问学实私淑顾宁人处士，故尝推之六经之旨，以合乎世用。（《述学别录》"与巡抚毕侍郎书"）

他希望毕沅效法历史上的循吏，正与戴震"论治以富民为本"的观点相一致，他自述治经以顾炎武为楷模，则说明他是自觉地继承了清初儒家的经世精神。他又说："中尝有志于用世，而耻为无用之学，故于古今制度沿革民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。"（同上"与朱武曹书"）在这一段话里，"穷经待后王"（顾炎武诗）与"明夷待访"的意态更是跃然纸上了。

19世纪初叶，随着社会政治危机的日益加深，儒家的经世意识终于全面复活，魏源辑《皇朝经世文编》始于1825年，下距鸦片战争尚十有余年，所以晚清经世思想的兴起决不能解释为对西方挑战的反应，而是中国思想史自身的一种新发展，其外在的刺激也依然是来自中国本土。

闻见之知与德性之知

"闻见之知"（或"见闻之知"）的观念是相对于"德性之知"而成立的，把知分为"德性"与"闻见"两类是宋代儒家的新贡

献。大略地说，这一划分始于张载，定于程颐，盛于王阳明，而泯于明清之际。其发展历程适与儒学从“尊德性”转为“道问学”相应。为了比较深入地认识清代思想的性质，对这一观念的历史演变加以整理是有必要的。

张载说：“世人之心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心；其视天下，无一物非我。……见闻之知乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。”(《正蒙》“大心篇”)张载在这里所要说明的问题主要是圣人何以能超越自我而与天地万物为一体。其关键即在心不为感官(见闻)所限而别具一种更高的抽象认知的能力。由于他把这一高级智能看成人的道德观念的来源，因此称之为“德性所知”。“见闻”与“德性”之别，其经典的根据是《孟子》。“告子上”云：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”但是孟子尚仅就官能而言：他的“思”指向道德，而未必以道德领域为限。张载的划分则特别凸显了道德知识与一般客观知识的对比。这是宋明儒学在“尊德性”阶段所展示的新方向。

程颐进一步把这一分别确定为下面的形式：“闻见之知非德性之知，物交物，则知之非内也；今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假见闻。”(《二程遗书》卷二十五“伊川先生语十一”)程颐的说法字面上虽与张载相近，而实则颇有不同。第一，程氏明白以“闻见之知”与“德性之知”对举，而张氏仅云“德性所知”。第二，张氏对“闻见”未作清晰界说，程氏举“博物多能”为例，遂确定“闻见”不限于感官所得的知识。“博物多

能”决不能仅靠“耳目之官”，它同样也离不开更高一层的“心之官”。故“德性”与“闻见”正式分为两种截然不同之“知”，其事正式始于程氏。第三，张氏谓“德性所知不萌于见闻”，意即德性不始于闻见，但并未说明是否完全不需要闻见。程氏改“萌”字为“假”字，好象表示“德性”自始至终都与“闻见”无关。这样一来，这两种知识的分别便变得绝对化了，后世关于这个问题的讨论基本上是以程氏的说法为根据的。

由于王阳明自认他所讲的“良知”即是“德性之知”，“良知”和“闻见之知”的关系遂成为王学中的一个中心问题。他的学生欧阳德(字崇一，1497—1554)曾问他道：

> 师云：德性之良知非由于闻见，若曰：“多闻择其善者而从之”，“多见而识之”则是专求见闻之末，而已落在第二义，窃意良知虽不由见闻而有，然学者之知未尝不由见闻而发。滞于见闻固非，而见闻亦良知之用也。今曰落在第二义，恐专以见闻为学者而言。若致其良知而求之见闻，似亦知行合一之功夫！如何？

欧阳德因为《论语》上明有“多闻”、“多见”之文，深感完全否定“闻见之知”似有未妥，故问其师是否可以在承认“良知”为第一义的大前题下给“闻见之知”安排一个“第二义”的位置。这大概是明代许多“尊德性”的儒者心中所同有的疑问。阳明答曰：

良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻……故致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义。……若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二，此与专求之见闻之末者虽稍有不同，其为未得精一之旨则一而已。“多闻择其善者而从之”，“多见而识之”，既云择、又云识，其良知亦未尝不行于其间。但其意乃专在多闻多见上去择识，则已失却头脑矣。（《传习录》卷中“答欧阳崇一”）

细察阳明之意，良知虽在本质上是“德性之知”，但其中即包括了“闻见之知”，因为闻见并不在良知之外，而是良知在低一层次（所谓“第二义”）的运作而已。至于良知何以能自我转化为闻见，阳明则未有明白的解说，所以阳明的良知基本上是一种“超知识”的性格。尽管如此，“闻见之知”在阳明的哲学系统中没有独立自足的地位则显然可见。因此他竟公然指责《论语》上那些关于“多闻”、“多见”的说法为“失却头脑”。正是由于阳明对“闻见之知”抱着一种压抑的态度，他的弟子辈最后便走上了“反知识”的一条路。王畿说：

夫良知之与知识，争若毫厘，究实千里。同一知也，良知者不由学虑而得，德性之知求诸己也；知识者由学虑而

> 得，闻见之知资诸外也。(《王龙溪语录》卷二“书婺源同志会约”)

依王畿的说法，良知不学不虑，知识则必学必虑。故追求知识与“致良知”适成背道而驰。“闻见之知”在此不仅是“第二义”的，而且具有负面的意义。因此王畿又说：“吾人学不足以入圣，亦是不能蒙(按“蒙”指“蒙童”，即赤子之心)。知识反为良知之害，才能反为良能之害，计算反为经纶之害，若能去其所以害之者，复还本来清静之体，所谓溥博渊泉，以时而出，圣功自成，大人之学在是矣。”(同上卷五“与阳和张子问答”)知识有害于良知，必去之而后始能复入圣域，这是王学末流的共同见解。明清之际许多思想家不满意王学，起而加以弹正，其重点之一便是这一绝对化的良知论。

与王阳明同时的王廷相(1474—1544)已正式驳斥“德性之知”与“闻见之知”的区别，他的知识论明确地表现在下面这一节文字中：

> 心者，栖神之舍；神者，知识之本；思者，神识之妙用也。自圣人以下，必待此而后知，故神者在内之灵，见闻者在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时，即闭之幽室，不接物焉；长而出之，则日用之物不能辨矣，而况天地之高远，鬼神之幽冥，天下古今事变，杳无端倪，可得而知之乎？夫神性虽灵，必藉见闻思虑而知，积知之久，以类贯通，而上天下地，入于至细至精，

而无不达矣！虽至圣莫不由此。夫圣贤之所以为知者，不过思与见闻之会而已。世之儒者乃曰思虑见闻为有知，不足为知之至，别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！不思甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神，此内外相须之自然也，德性之知，其不为幽闭之孩提者几希矣。（《王廷相哲学选集》“雅述”上篇）

王廷相认定一切知识都是“思”与“见闻”内外会合的结果，故无所谓完全不涉及闻见的“德性之知”。他强调“积知之久，以类贯通”，基本上这是承继了荀子知识论的观点，同时也比较接近朱子《大学》“格物补传”的看法。在阳明良知说盛行的时代，这一知识论的出现在思想史上具有新的意义的，它象征着儒学“尊德性”之境已发展至极限，“道问学”的阶段即将代之而起了。

明代中叶以后，程、朱学派纠正阳明“良知”之说也往往严守“闻见之知”这一关口，吕柟（泾野，1479—1542）和罗钦顺足为代表。《明史》说：“时天下言学者，不归王守仁，则归湛若水，独守程、朱不变者，惟柟与罗钦顺云。”（卷二八二“吕柟传”）“吕泾野先生语录”载：

南昌裘汝中问：“闻见之知非德性之知。”先生曰：“大舜闻一善言，见一善行，沛然莫之能御。岂不是闻见？岂不是德性？”“然则张子何以言不梏于见闻？”曰：“吾之知本是良的，然被私欲迷蔽了，必赖见闻开拓，师友夹持而

> 后可。虽生知如伏羲亦必仰观俯察。”汝中曰：“多闻择其善而从之，多见而识之，乃是知之次也。是以圣人将德性之知，不肯自居，止谦为第二等工夫。”曰：“圣人且做第二等工夫，吾辈工夫只做第二等的也罢。殊不知德性与闻见相通，原无许多等第也。”（《明儒学案》卷八“河东学案二”）

“德性”与“闻见”相通，做工夫只在“闻见”上，这是针对王学而发的明快驳斥。罗钦顺对良知说的争议尤其深刻。他说：

> 知只是一样知，但有真不真，争这些子！不是后来又别有一项知，所知亦只是这个事，如君止于仁，臣止于敬之类。人都知得此，只后来便是真知。（《朱子语类》卷三十四“论语十六，盖有不知而作之者章”）

“后来又别有一项知”即指“德性之知”。朱子根本不承认“知”有“闻见”与“德性”之辨。但因程颐主张此一分别，故下语较含蓄而已。由此可见朱子绝不盲从程颐，在理学史上，一般人虽视程、朱为一派，其实两人之间大有异同在。在这个重要问题上，反而是王阳明沿袭了程颐的观点。后世儒家各据自己的哲学立场为宋明理学划分系统，然皆不免简化与武断之病，其分解愈整齐则离开历史真实也愈远。罗钦顺又谓闻见之知亦有“不待思虑”者，与“德性之知”不异。这对阳明及其后学尤为有力的驳论。罗汝芳（1515—1588）曾持赤子即具无所不知的“良知”之说，以驳斥朱子“由良知以充之以至无所不知”的见解。他的学生不了解这种论点，于是他举例说：“今试抱赤子而弄之，人从左呼则目即盼左，人从右呼则目即盼右，其耳盖无时而不听，其目盖无处而不盼，其听其盼盖无时无处而不展转，则岂非无时无处而无所不知能哉！”（《盱坛直诠》下卷）毫无疑问地，罗汝芳在这里是以人的生物本能来解释良知，即是罗钦顺所谓“人之视、听、言、动，不待思虑而知者”。罗汝芳（近溪）在王学传统中与王畿（龙溪）齐名，当时论者即有“龙溪笔胜舌，近溪舌胜笔”（《明儒学案》卷三十四“泰州三”）之说。现在

他解释“不学而能”、“不虑而知”的“良知”竟不自觉地陷入罗钦顺所持“德性”与“闻见”同是一“知”的论断。这也是“尊德性”的领域已开拓穷尽的一种朕兆。

刘宗周是明末理学的最后一位大师，他的“慎独”宗旨基本上仍脱胎于阳明“致良知”之教。其子刘汋曾说：“先生于阳明之学凡三变：始疑之，中信之，终而辨难不遗余力。”（《刘子全书》卷四十下“蕺山年谱”66岁冬11月条下附注）像这样一个从王学内部奋斗出来的人，他的批判是特别值得注意的。他晚年批判儒学史上许多二分法的谬误，其中专门涉及阳明者有两条：闻见、德性分言，自阳明子始；顿渐分言，亦自阳明子始。（同上“年谱”66岁12月条）可见他把“闻见之知”与“德性之知”的划分看成王学的第一特色。这一分法确自阳明以来才成为理学的中心问题，故他归始于阳明也不算严重错误。他对这一问题的正式意见如下：“睿世谓闻见之知与德性之知有二。予谓聪明睿知非性乎？睿知之体不能不窍于聪明，而闻见启焉。性亦闻见也，效性而动者学也。今必以闻见为外，而欲坠体黜聪以求睿知，并其睿知而槁矣！是隳性于空，而禅学之谈柄也。”（《刘子全书》卷二十九“论语学案”“多闻择善、多见而识”条）他又说：“盖良知与闻见之知总是一知，良知何尝离得闻见？闻见何尝遗得心灵”？（《明儒学案》卷六十二“蕺山学案”“语录”）以哲学背景而言，刘宗周与王廷相、罗钦顺都不相同，但是关于这个问题的意见竟殊途而同归。其间微有不同者，王、罗两人偏重在说明“德性之知”不能绝对化，刘宗周则偏于加重“闻见之知”在儒学中的份量。这种深微的变迁尤其

透露了思想史发展的消息。

这个新的趋向至清初而益为显著。王夫之主张载《正蒙》，虽沿用“德性”与“闻见”的分别，却处处对“闻见之知”露出郑重之意。“德性所知，不萌于见闻”句，注云：“见闻可以证于知已知之后，而知不因见闻而发”。注文上半句在原文中并无着落，显然是王夫之为了强调“见闻”的功能而添入的。《正蒙》：“人病其以耳目见闻累其心，而不务尽其心。故思尽其心者，必知心所从来而后能。”注云：

> 耳目见闻皆其（指“灵明”）所发之一曲，而函其全于心以为四应之真知。知此，则见闻不足以累其心，而适为获心之助，广大不测之神化，无不达矣。

按：原文仅言“见闻累其心”，注语则转说“见闻”为何能不为心累，反为获心之助。这里更显出注者正视“闻见之知”的深意。《正蒙》：“耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之要也。”注云：

> 多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一，又徒恃非存神而置格物穷理之学也。此篇力辨见闻之小而要归于此，张子之学所以异于陆、王之孤僻也。（以上均见《张子正蒙注》卷四“大心篇”）

按：“大心篇”以大、小分别德性与见闻两种“知”，正是后来王

阳明良知说的一项重要依据。王夫之因此句正文中一“启”字而特别把张载和陆、王区别开来，其重视“闻见”与“格物穷理”之情已跃然纸上。又《正蒙》“乾称篇”：“此人心之所自来也”句，注曰：

内心合外物以启，觉心乃生焉，而于未有者知其有也；故人于所未见未闻者不能生其心。（同上卷九“乾称篇下”）

此注尤其重要。如果“人于所未见未闻者不能生其心”，那么张载“德性所知，不萌于见闻”的命题便不免要发生动摇了。他在别处又说：

知见之所自生，非固有。非固有而自生者，日新之命也。原知见之自生，资于见闻。见闻之所得，因于天地之所昭著与人心之所先得。人心之所先得，自圣人以至于夫妇，皆气化之良能也。（《思问录》“内篇”）

可见他的知识论有两个组成部分：一是“见闻”，相当于一般所谓“感觉素材”，一是“人心之所先得”，相当于所谓“理性”，亦即孟子所谓“心之官”。前者是经验的，后者是先验的。但是王夫之自己并不用“德性之知”与“闻见之知”这种分法，虽则他也以后者在认知的层次上高于前者。最重要的是他强调这两个层次的认知不可分离，并且相待而成。一般地说，他把前者

的功能划入“格物”的层次，后者则归之“致知”的层次，因此他说：

> 大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主而思辨辅之。所思所辨者皆其所学问之事。致知之功则惟在心官，思辨为主而学问辅之。所学问者乃以决其思辨之疑。致知在格物，以耳目资心之用，而使有所循也。非耳目全操心之权，而心可废也。（《读四书大全说》卷一）

他虽时时对朱子的思想有所指责，但他的知识论基本上则沿袭朱子的格局而有新的发展。程颐“德性之知不假见闻”的观点是和他的哲学系统不相容的。自王阳明以来“闻见之知”在儒学中的地位没有达到过这样的高度。

王夫之在清初是最能深入理学堂奥的人，故讨论“闻见之知”最精到，也最具代表性。顾炎武的理学兴趣甚淡，但是他对“闻见之知”的重视则决不在王夫之之下，他说：“圣人所闻所见，无非易也，若曰扫除闻见，并心学易，是易在闻见之外也。……若夫坠枝体、黜聪明，此庄周列御寇之说，易无是也”。（《亭林文集》卷四“与友人书二”）顾氏未涉及“德性之知”的问题，但他力辟“扫除闻见”与“坠体黜聪”之妄则与刘宗周不谋而合，明、清之际思想史的动向由此可见。

下逮乾嘉之世，儒学进入“道问学”的时代，“德性之知”必须建筑在“闻见之知”的广大基础之上既已成为学者间一种共同接受的假定，这一分别便不复是思想界争论的中心了。我们

可以下面所引戴震的话代表清代中期的一般见解：

> 《论语》曰：多闻阙疑，慎言其馀，多见阙殆，慎行其馀。又曰：多闻择其善者而从之；多见而识之，知之次也。又曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。是不废多学而识矣。然闻见不可不广，而务在能明于心。一事豁然，使无馀蕴，更一事而亦如是。久之，心知之明，进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉！（《孟子字义疏证》卷下"权"字条）

戴氏的知识论颇近王夫之，即始于"闻见"而终于"心知之明"。若持与朱子《大学》"格物补传"相较，则论致知的阶程亦大体相似。但因戴氏不取朱子"理得于天而具于心"之说，故没有"一旦豁然贯通"，"吾心之全体大用无不明"的最后境界。这正是清代儒学与宋、明理学在知识论上的一个根本分歧之点。

博与约

"博"与"约"是儒学的原始观念之一，《论语》两次以"博"与"约"对举（"雍也"章及"颜渊"章："君子博学于文，约之以礼"；"子罕"章："博我以文，约我以礼"）。《孟子》云："博学而详说之，将以反说约也"（"离娄"下），更进一步涉及两者之间的关系。和"博"与"约"相近的还有"多学"与"一贯"（《论语》"卫灵公"："赐也，女以予为多学而识之者与？"对曰："然，非与？"

曰:"非也,予一以贯之。")、"学"与"思"(《论语》"为政":"学而不思则罔,思而不学则殆。")等互相对照的说法,也都属于同一组的观念,在后儒的讨论中常常牵连在一起。

宋明儒者关于这一问题的解释太多了,无法也不必一一列举。大体上说,"博"是"道问学"方面的事,"约"则归宿到"尊德性"上,即道德实践。南宋时朱亨道已指出朱子"欲令人泛观博览,而后归之约";象山兄弟"意欲先发明人之本心,而后使之博览。"(参看"从尊德性到道问学"篇)这种说法虽过于简化,未必符合双方(尤其是朱子)的原意,但可以说明一般儒者对"博"、"约"关系的认识。朱子说:"博学是致知,约礼则非徒知而已,乃是践履之实。"(《朱子语类》卷三十三"论语十五,雍也篇四")这是明白地以"博"、"约"分属"道问学"与"尊德性"两境,这一分别大致为后世朱学中人所遵循。故明代胡居仁(1434—1484)云:

> 孔门之教惟博文约礼二事:博文是读书穷理事,不如此则无以明诸心;约礼是操持力行事,不如此无以有诸己。(《明儒学案》卷二"崇仁学案二"引"居业录")

尽管"约"在朱子的系统中是最后的归宿,但"博"的份量则异常沉重。所以朱子又说:

> 孔子之教人亦博学于文,如何便约得?
>
> 博文工夫虽头项多,然于其中寻将去自然有个约处,

> 圣人教人有序，未有不先于博者。(《朱子语类》卷三十三“论语十五，雍也篇四”)

明代是儒家“尊德性”的最高阶段，故重“约”而轻“博”。陈献章(白沙，1428—1500)与王阳明可为代表。黄宗羲说：“有明之学至白沙始入精微……至阳明而后大。”(《明儒学案》卷五“白沙学案”序)但是陈第(1541—1617)则说：“书不必读，自新会(陈)始也；物不必博，自余姚(王)始也。”(《一斋集》“谬言”)事实上黄、陈两家的论断并不冲突，盖前者所持的标准在“尊德性”，后者则在“道问学”，故各有攸当。陈献章以“自然”为宗，求道不由博览，尝曰：“学劳扰则无由见道，故观书博识，不如静坐。”(《白沙子全集》卷三“书”“与林友”)他提倡“静坐”便正是为了归宿于“约”。所以他自述为学经历曰：

> 仆才不逮人，年二十七始发愤从吴聘君(与弼)学。其于古圣贤垂训之书盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物。……于是涣然自信曰：作圣之功其在兹乎？(同上“复赵提学佥宪”)

陈氏此处所言甚为亲切，但其废弃博文，专从“静坐”中求“约”

的意态也呈露无遗。

王阳明本其“知行合一”之说，将“博”与“约”并成一体，既不分先后，也无所偏废。故就字面上说，他似乎兼摄“博文”与“约礼”，他说：

> 夫礼也者，天理也。天命之性具于吾心，其浑然全体之中而条理节目森然毕具，是故谓之天理。天理之条理谓之礼。是礼也，其发见于外则有五常百行、酬酢变化、语默动静、升降周旋、隆杀厚薄之属。宣之于言而成章，措之于为而成行，书之于册而成训，炳然蔚然，其条理节目之繁至于不可穷诘。是皆所谓文也。是文也者，礼之见于外者也；礼也者，文之存于中者也。文，显而可见之礼也；礼，微而难见之文也。是所谓体用一源，而显微无间者也。是故君子之学也，于酬酢变化、语默动静之间而求尽其条理节目焉。非他也，求尽吾心之天理焉耳矣。求尽其条理节目焉者，博文也；求尽吾心之天理焉者，约礼也。(《王文成公全书》卷七“博约说”)

稍加分析，我们即可发现阳明已将外在的“博文”紧收于内在的“约礼”上。“礼”是“吾心之天理”，“文”则是“天理”的“条理节目”。故“文”亦在内心，不在外界，不过表现于外而已。所以最扼要地说，“约礼”只是要此心纯是“天理”，而“博文”只是“就理之发见处用功”(见同书卷一“传习录”上)。由此可见，阳明的“博文”彻头彻尾是“尊德性”方面的事，与朱子在“道问

学”层次上说“博文”截然异趣。从阳明的观点言，不但朱子“欲令人泛观博览，而后归之约”的程序不能成立，即陆象山“先发明人之本心，而后使人博览”的说法也是有问题的。

但是“博文”在儒学传统中毕竟有它的客观位置，王阳明的新说虽然震动了一世的视听，却无法完全消解此一客观传统，所以阳明的后学便已不断为这个问题所困扰，而且他们的答案也不能严守阳明的新解，即以“文”为“天理之条理节目”。朱子注“君子博学于文”云：“君子学欲其博，故于文无不考。”（《论语集注》卷三“雍也”）显然是以“文”为今天所谓的“文献”，也就是六经古训、前言往行之类。这一传统解释是不容易推翻的，王艮（1483—1541）在“与钱绪山书”中有云：

> 正诸先觉、考诸古训、多识前言往行，而求以明之，此致良知之道也。观诸孔子曰：“不学诗，无以言。”“不学礼，无以立。”“五十以学易，可无大过。”则可见矣。然子贡多学而识之，夫子又以为非者，何也？说者谓子贡不达其简易之本，而从事其末，是以支离外求而失之也。故孔子曰：“吾道一以贯之。”一者，良知之本也，简易之道也。贯者，良知之用也，体用一原也。使其以良知为之主本，而多识前言往行，以为蓄德，则何多识之病乎？……故曰：“博学而详说之，将以反说约也。”（《王心斋先生遗集》卷二）

王艮此信的主旨是在“致良知”的大前提下强调博学多识的重要性，而且博识的对象则是古代经典，显然与其师阳明所谓之

"文"颇有不同。

王艮的观点对泰州派的后学很有影响,罗汝芳说:

孔门立教,其初便当信好古先;信好古先,即当敏求言行。诵其诗,读其书,又尚论其世,是则于文而学之。学而博之:学也者,心解而躬亲……固不徒口说之腾,闻见分资已也。博也者。考古而证今,虽确守一代之典章,尤偏质百王之建置。耳目因洞烛而不遗,心思亦体察而无外也。此之谓"博学于文"。然岂博而已哉!博也者,将以求其约;约也者,惟以崇其礼而已矣。(《盱坛直诠》上卷)

罗氏在泰州学派为再传、在阳明则为三传,他已将阳明"尊德性"的"博文"重新移回"道问学"的传统中来了。而且他的"博文"并不限于六经,其范围已扩大到史学方面,包括"考古以证今"的"百王之建置"了。他的弟子焦竑(1540—1620)终于走上经史考证的途径,其思想上一部分的渊源当于此求之。焦氏在哲学上仍奉阳明为最上宗主,但论及"博约"问题则往往把重点放在"博"的上面。他说:

礼者,心之体,本至约也。约不可骤得,故博文以求之。学而有会于文,则博不为多,一不为少。文即礼,礼即文;我即道,道即我。奚畔之有?故网之得鱼,常在一目;而非众目不能成网。人之会道,常至于约;而非博学不能成约。(《焦氏笔乘续集》卷一"读论语")

他用“非众目不能成网”的比喻来说明“博学”的必要，尤其新鲜而生动，颇能透露出“博”在他内心深处的地位。他在新安讲学，曾有以下一段问答：

> 黄莘阳少参言：颜子殁而圣人之学亡。后世所传是子贡多闻多见一派学问，非圣学也。先生曰：“多闻择其善者而从之，多见而识之。”是孔子所自言，岂非圣学？孔子之博学于文，正以为约礼之地。盖礼至约，非博无以通之。故曰：“博学而详说之，将以反说约也。”（《澹园集》卷四十二“古城答问”）

新安是朱子的故里，黄莘阳之问也许是针对朱子“道问学”的传统而发。陆象山、王阳明及陆王系统中人几乎没有一个不轻视子贡。在他们看来，子贡注重“多学而识”、“多见”、“多闻”，便是他“学不见道”的确证。朱子对子贡的态度则大不相同。他也以为子贡稍有不足；但他肯定子贡“自知识而入道”，与曾子之“自践履入道”适成对比（《朱子语类》卷二十七“论语九，里仁篇下”）。朱子分入道为两型是受到禅宗的影响，所谓达摩传上乘一心之法有“理入”与“行入”两门。子贡自知识入道即是理入；曾子自践履入道则是行入。理入者，藉教悟宗，可见朱子对子贡采取博学多识的途径基本上是推许的。现在焦竑竟同样断定子贡一派学问为“圣学”，从王学的系统来说，这真是一个极重大的转变。

晚明王学以外的思想家尤其看重博学多识，兹姑举两家之说以概其余。王廷相说：

> 孔子曰："博学于文，约之以礼。"孟子曰："博学而详说之，将以反说约也。"盖博粗而约精，博无定而约执其要，博有过不及而约适中也。此为学、为道千古心法。世儒教人曰：在约而不在博。嗟呼！博恶乎杂者斯可矣！博而正，何害约？不自博而出，则单寡而不能以析中，执一而不能于时措，其不远于圣者几希！（《雅述》上篇）

此处所云世儒教人"在约不在博"主要即指阳明学派而言。王学末流专责博学多识非圣学，而王廷相却反以约不自博出为远于圣，此可识学术风气将变，主"约"论已处于被攻击的地位了。刘宗周曾有"博而不约，俗学也；约而不博，异端也"之语（"论语学案"二），表面上好象不偏不倚，但实际上他的教学重点在"博"不在"约"，故曰：

> 后儒之学多教人理个一，便未必多学。圣门不如此，以子贡之颖悟犹不轻示，必俟其学有得，方道破。若先道破便无持循处。不若且从多学而识自寻来路，久之须有水穷山尽时，所见无非一者。是一乃从多处来，故曰："博我以文，约我以礼。"圣门授受如印板，颜、曾、赐皆一样多学。（同上"多学而识"条）

这也是纠正王学末流重“一贯”、“约礼”而不重“多学”、“博文”的偏向。最后一句尤其重要，他竟认定孔子教学一律从博学多识开始，颜回、曾参无不如此，并不仅子贡一人为然。他不但肯定了“博”是儒家的一个普遍价值，而且还把子贡的地位大为提高了。子贡在宋明儒学史上一向是知识和博学的象征。刘宗周以子贡与颜回相提并论，恰好和王学的观点形成了尖锐的对立。可见他对于博与约的认识是和他对闻见与德性的理解完全一致的。

明代中叶以来，考证的风气已逐渐展开。考证是离不开博学的，因此也在不知不觉之间改变了一般人的博约观念。从考证的观点出发，不但“博”是“道问学”的事，而且“约”也有专属于“道问学”层次中者，方以智说得最明白：“文章即性道，岂曼语哉！……仲尼不厌叮咛囫、殆；子思曰：吾尝深有思而莫之得也，于学则寤焉……故事就读书一门，列其博约之概。”（《通雅》卷首之二“读书类略提语”）可见方氏之博约是“专就读书一门”而说的。他又说：学惟古训，博乃能约，当其博，即有约者通之。博学不能观古今之通，又不能疑，焉贵书簏乎？”（《通雅》“自序”）这里的“约”字显然与“尊德性”无关，所指的乃是知识上的贯通。远在方氏之前，杨慎（1488—1559）已用力提倡“道问学”中的博约了。他在“博约”一篇短论中说：

“博学而详说之，将以反说约也。”或问反约之后，博学详说可废乎？曰：不可。诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。礼三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止诵思

> 无邪、毋不敬六字，诗、礼尽可废乎？（《升庵全集》卷十五）

杨氏虽时时不满朱子，但此处在“道问学”层次上讨论博约之交互为用却上承朱子的传统。朱子云：“为学须是先立大本。其初甚约，中间一节甚广大，到末梢又约。……近日学者多喜约，而不于博求之。不知不求于博，何以考验其约？”（《朱子语类》卷十一）在这节话中，“先立大本”也是就学问方面说的，不是陆象山在德性上的“先立其大”。朱子论诸书，也特别戒人不可用“乐而不淫，哀而不伤”，“思无邪”十一个字来代替一部毛诗（同上）。所以将博与约的观念应用于客观知识的领域之内，其事已始于朱子。清代思想家讨论博与约的关系主要即以此一领域为限。

清代儒学开始就标举一“博”字。顾炎武说：

> 颜子之几乎圣也，犹曰：“博我以文”；其告哀公也，明善之功，先之以博学。自曾子而下，笃实无若子夏。而其言仁也，则曰：“博学而笃志，切问而近思。”今之君子则不然，聚宾客门人之学者数十百人，譬诸草木，区以别矣，而一皆与之言心言性。舍多学而识以求一贯之方；置四海之困穷不言，而终日讲危微精一之说。是必其道之高于夫子，而其门弟子之贤于子贡，祧东鲁而直接二帝之心传者也。我弗敢知也。（《亭林文集》卷三“与友人论学书”）

清初学者虽有由约返博的共同倾向，但以批判晚明以来"舍多学而识以求一贯"的风气而言，持论的锐厉则未有过于顾氏者，他在清代学术思想史上影响特别深远，决不是偶然的。至于他的正面主张，则可以"博学于文"与"行己有耻"两语概括之。他说：

> 愚所谓圣人之道者如之何？曰：博学于文；曰：行己有耻。自一身以至于天下国家，皆学之事也；自子臣弟友以至出入往来，辞受取与之间，皆有耻之事也。……呜呼！士而不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人，而去之弥远也。（同上）

这节话颇值得进一步分析。第一，顾氏之学以经世致用为主眼，故所谓"博学"并不限于书本知识。他在《日知录》中也说："博学于文，自身而至于家国天下，制之为数度，发之为音容，莫非文也。"（卷九"博学于文"条）从他的治学经过看，这句话是具有实义的，不是空洞的高调。第二，他以"行己有耻"来重新界定"尊德性"的内涵，使儒家的道德在人生上落实化、具体化了，虽然也不免因此失去了理论的深度。但相对于晚明以来空谈心体、性体、良知之类的语言游戏而言，这一斩截的论断自有其道德的动力，使当时以孔、孟为"清谈"的人无所遁其形（参看同上"夫子之言性与天道"条）。第三，他分别标举"博学于文"与"行己有耻"，至少已于无意之中将知识与道德划为两

个互相独立的领域。这在儒学传统上是一重大突破。所以他的朋友张尔岐(1612-1678)期期以为不可。张氏在"答顾宁人书"中云：

> 愚见又有欲质者，性命之理夫子固未尝轻以示人，其所与门弟子详言而谆复者，何一非性命之显设散见者欤？苟于博学有耻真实践履，自当因标见本，合散知总。……如谓于学人分上了无交涉，是将格尽天下之理，而反遗身以内之理也。(《皇朝经世文编》卷二"学术")

张氏的感觉十分敏锐，他已看出顾炎武对问题的提示必然要导使"道问学"的"博"与"尊德性"的"约"分道扬镳了。

但是由于顾炎武本人缺乏抽象思辨的兴趣，这个问题仅停留在提出的阶段。一直到等到戴震出来，道德与知识分立之说才得到比较透彻的发挥。戴氏云：

> 孟子曰："博学而详说之，将以反说约也。""约"谓得其至当；又曰："守约而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平。""约"谓修其身。六经、孔、孟之书，语行之约，务在修身而已；语知之约，致其心之明而已。未有空指"一"而使人知之求之者。致其心之明，自能权度事情，无几差失，又焉用知"一"求"一"哉？(《孟子字义疏证》卷下"一贯"条)

这里正式标出“行之约”与“知之约”的分别在儒学理论上是一重要发展。前者即“行己有耻”，其事在修身；后者即“博学于文”，其最后归宿在“致其心之明”。由此可见戴氏“闻见不可不广，而务在能明于心”之说便是纯在“知”的层次上论“博”与“约”的（参见“闻见之知”与“德性之知”篇）。“道问学”的“博”即归宿于“道问学”的“约”，而不是统属于另一“尊德性”的“约”。这样一来，知识和道德便各有领域，不再是“第二义”与“第一义”之间的关系了。他又说：

然则《论语》两言“一以贯之”，朱子于语曾子者，释之云：“圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同；曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。”此解必失之。二章之本义，可得闻欤？

曰：“一以贯之”，非言“以一贯之”也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋；“吾道一以贯之”，言上达之道即下学之道也；“予一以贯之”，不曰“予学”，蒙上省文。言精于道，则心之所通，不假纷然识其迹也。（同上）

戴氏此处驳朱注，其着眼点亦在“一贯”之“一”字上，因为“一”即“理一分殊”之“一”，指形而上的道体而言，即所谓“得于天而具于心”者。如果“多学而识”，最后仍归于德性之“约”，则知识本身便不可能有独立的价值。这是戴氏的思想系统所不能容纳的。他为了强调道问学的“博”必达于“知之约”，甚至不惜

增字解经，说《论语》"卫灵公"篇中的"予一以贯之"当解为"予学一以贯之"，从"道问学"的层面言，则"约"或"一贯"只能归于"致心之明"与"得其至当"而已。但依戴氏之说，人若能"致心之明"，而事事"得其至当"，则断无不合乎道德之理，因此戴氏的"圣人"首先必须是一"智"者，不过把"智"扩充发展到极致而已。他说："失理者，限于质之昧，所谓愚也。惟学可以增益其不足而进于智。益之不已，至乎其极，如日月之明，容光必照，则圣人矣。"（同上）在实践中"博学"之所以必然成为清代儒学的最高价值，其故即在于是。关于这一点，我们可节引焦循注《孟子》"博学而详说之，将以反说约也"一语作为总结：

> 不博学而徒凭空悟者，非圣贤之学，无论也。博学而不能解说，文士之浮华也。但知其一端，则诐而非要；但知其大略，则浅而非要。故必无所不解，而后能知其要博、详与约相反，惟博且详，反能解得其约。舍博且详而言约，何以能解？……戴氏震《孟子字义疏证》云："约谓得其至当。"阮氏元曾子注释云："孔门论学，首在于博。……故先王遗文有一未学，非博也。"按：孔、孟所以重博学者，即尧、舜变通神化之本也。人情变动不可以意测，必博学于古，乃能不拘一端。彼徒执一理，以为可以胜天下，吾见其乱矣。（《孟子正义》卷八"离娄"章句下）

焦氏引戴震和阮元的话，把"博学"突出到首要的地位，这一见解在乾、嘉儒学的主流中是具有代表性的。

章学诚把清代"道问学"的主流上溯至朱子。他说：

> 朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难，虽朱子之所求，未敢必谓无失也。然沿其学者，一传而为勉斋（黄榦）、九峰（蔡沈），再传而为西山（真德秀）、鹤山（魏了翁）、东发（黄震）、厚斋（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），则皆服古通经，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。……生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意，此则通经服古之绪又嗣其音矣。（《文史通义》内篇三"朱陆"）

这是正式以清代经学考证系于朱子的学统之下，故首列顾、阎，殿以戴震。但因此文撰于戴氏生前或甫谢世之际，未便直斥其名，故后十余年，又撰"书朱陆篇后"，明白言之，曰："戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理，其说深探本原，不可易矣。"章氏以主流派"道问学"的特色为"求一贯于多学而识，寓约礼于博文"，至少就顾炎武、戴震而言是信而有征。但章氏自述学术渊源则归于陆、王一派。清代朱、陆之分在他看来即是浙东与浙西之别。他说：

> 世推顾亭林氏为开国儒宗，然自是浙西之学；不知同时有黄梨洲氏出于浙东，虽与顾氏并峙，而上宗王（阳

> 明)，刘(宗周)，下开二万(斯大，1633—1683；斯同，1638—1702)，较之顾氏，源远而流长矣。顾氏宗朱而黄氏宗陆，盖非讲学专家各持门户之见者，故互相推服而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户，故浙东、浙西道并行而不悖也，浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。(同上“浙东学术”)

章氏以“博雅”与“专家”分清代朱、陆异同，即是前者主“博”、后者主“约”的另一说法。盖章氏所谓“专家”乃指“运以别识心裁……成一家言者。”(同上内篇四“申郑”)而“专家”的宗旨首在“以约驭博”，即“不至骛博而失专家之体”(见《章氏遗书》卷十八“文集三”“邵与桐别传”及章贻选注语)。所以从表面上说，浙东之“先约后博”与浙西之“先博后约”正与朱、陆最初的分歧相合。但深一层观察则章氏已将陆、王系统在“尊德性”层面所讲的“博”与“约”彻底地知识化了。他撰有“博约”上、中、下三篇，完全从“道问学”的层面讨论“博”与“约”的关系。他说：

> 学贵博而能约，未有不博而能约者也；以言陋儒荒俚、学一先生之言以自封域，不得谓专家也。然亦未有不约而能博者也；以言俗儒记诵，漫漶至于无极，妄求遍物，而不知尧、舜之知所不能也。(《文史通义》内篇二“博约”中)

这段话不但将“博”与“约”都划入致知问学的范围之内，而且证明“约”与“专家”确是同义语。他又自述为学过程曰：“吾读古人文字，高明有余，沈潜不足，故于训诂考质，多所忽略，而神解精识，乃能窥及前人所未到处。……虽时有卤莽之弊，而古人大体，乃实有所窥。”（同上外篇三“家书”三）可见他所谓由“约”入手即先立其“大体”之意。但他所立之“大”乃“道问学”之“大”，而非陆象山“尊德性”之“大”，其不同是很显然的。在他看来，“高明”与“沈潜”都源于学者的“性情”，也就是一种求知的直觉倾向。他更进一步肯定这种直觉倾向便是王阳明所谓的“良知”：

学术功力必兼性情，为学之方不立规矩，但令学者自认资之所近与力能勉者而施其功力，殆即王氏良知之遗意也。……高明者由大略而切求，沈潜者循度数而徐达，资之近而力能勉者，人人所有，则人人可自得也，岂可执定格以相强欤！王氏“致良知”之说，即孟子之遗言也。良知曰致，则固不遗功力矣。（“博约”下）

这里他又把阳明道德性的“良知”转化为知识性的“良知”了。而为学究当由博而约抑由约而博则完全视其人的性情是“高明”或“沈潜”而定。因此朱陆之别追究到最后乃起于人的求知性情之异趋，他说：

高明沈潜之殊致，譬则寒暑昼夜，知其意者交相为

功,不知其意者交相为厉也。宋儒有朱陆,千古不可合之同异,亦千古不可无之同异也。(同上"朱陆")

章氏正式以"沈潜"与"高明"判划朱、陆,其说虽似创辟,而其实则别有所本。清初费密是最先提出这一分别的人。人有问"程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁言学异同之辨",费氏说:

高明、沈潜,不可偏废。……高明而学焉,则以高明入于道;沈潜而学焉,则以沈潜入于道。道同而所入异,入异而道亦因之不同。韩愈所谓学焉各得其性之所近也。……后世学者,性本沈潜,子夏氏之儒也;而说变焉,自以为尽于圣人之道;执其说非天下之高明,学者之沈潜者从而和,谓其非合于圣人,不知其为沈潜之非高明也。性本高明,子张氏之儒也;而说变焉,自以为尽于圣人之道,执其说非天下之沈潜,学者之高明者皆从而和,谓其非合于圣人,不知其为高明之非沈潜也。圣人之道于是乎异矣。(《弘道书》卷上)

故费氏最后以程、朱属沈潜一型,陆、王则属高明一型。章学诚曾有"书贯道堂文集后"一文(《文史通义》外篇二),专评费氏的儿子费锡璜的著作,证明他熟知费氏父子的学术。章氏"高明"、"沈潜"之说启自费密,是毫无可疑的,但章氏生当"道问学"全盛之世,故对这一点发挥得更深入,更细微,超出费氏的原有论旨之外了。章氏的浙东之学在清代中叶是一个支流,然

而在"博"与"约"的问题上，支流与主流同归于"道问学"之一境。这是清代儒学循内在理路而发展的一个最有力的见证。我们只要将王阳明的"博约说"和章学诚的"博约"三篇加以比较，即可见陆、王一系的思想基调也已在不知不觉之间从"尊德性"转为"道问学"了。

义理·考据·词章

清代中叶，由于考证学的大盛，儒学内部发生了义理、考据、词章的新分类。最先正式提出这一三分法的是戴震，同时姚鼐（1732—1815）与章学诚也各有不同的发挥，自此以后，这一分类便流传在中国学术界，直到今天还没有完全消失。

分学为三种本已由程颐发其端。他说："古之学者一，今之学者三，异端不与焉。一曰文章之学，二曰训诂之学，三曰儒者之学。欲趋道，舍儒者之学不可"。（《二程语录》卷十一）但他视文章、训诂两者与异端无异，即同有害于儒学之"道"："今之学者有三弊：一溺于文章，二牵于训诂，三惑于异端。苟无此三者，则将何归，必趋于道矣"。（同上）程氏的意见大体为后世理学家所沿袭。所以王阳明在"拔本塞源论"中对"训诂之学"、"记诵之学"、"词章之学"同加鄙薄（《阳明全书》卷二）。

但是清代学者重提此一分类时，他们对考据（或训诂）与词章的态度已从否定而变为肯定。"训诂明而后义理明"是清代中期儒学主流派所共同接受的前提，固不待论。词章则由于周敦颐（1017—1073）有"文所以载道"之语（《通书》"文辞章"）

也已逐渐在儒学传统中取得合法的地位。大体上说，清儒关于义理、考据、词章的争论主要集中在三者之间的相互关系上面，尤以义理与考据之间的关系最是问题的关键所在。兹略依诸家持论先后分疏如下，以展示此一问题在学术思想史上的意义。

戴震三分法之最早见诸文字为乾隆乙亥(1755)"与方希原书"。其言曰：

> 古今学问之途，其大致有三：或事于理义；或事于制数；或事于文章。事于文章者，等而末者也。……足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰："是道也，非艺也。"……圣人之道在六经，汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相谋，天地间之钜观，目不全收，其可哉？(《戴震文集》卷九)

这是戴氏早期的见解，以义理、考据、辞章同为求至于道的途辙。但三者之间有高下之别，即义理第一，考据其次，词章居末。此文又蕴涵一重要观点，即此三途最后必求其汇通，然后始能至于道，即所谓"大本"。在"与方希原书"稍前数年，他尚有"答郑丈用牧书"，云："今之博雅能文章，善考核者，皆未志乎闻道。"(同上)这句话不但足以说明戴氏确置义理于考据与词章之上，而且暗示专门从事于考据或词章则并不能至于道。

这种观点是和“与方希原书”完全符合的。

但戴氏自1754年到北京以后，由于深受当时汉学考证家的影响，逐渐改变了早年的看法，他中年的见解可以1765年所撰“题惠定宇先生授经图”为代表。他说：

> 言者辄曰：“有汉儒之经学，有宋儒之经学，一主于故训，一主于理义。”此诚震之大不能也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空而得之，奚有于经学之云乎哉！惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古县隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。（同上卷十一）

戴氏此时把考据突出到首要的地位，而义理则几乎不复能独立存在了。在同一时期内，他又说：“天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。”（段玉裁《戴东原先生年谱》卷末所引）这句话说得比较心平气和，不似“题授经图”中所言之激烈，然而义理、考据、词章三者成为平列的关系，仍与早年之说大不相侔。当时北京考证风气对他的影响在这里表现得很清楚。章学诚说：“近人所谓学问，则以尔雅名物、六书训故，谓足以尽经世之大业，虽以周、程义理，韩欧文辞，不难一吷置之。其稍通方者。则分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长，不知此皆道中之一事耳”。（《文史通义》外篇三

"与陈鉴亭论学")章氏在这里分别指出了两种不同的流行观点。第一种突出考据而轻视义理与词章,乃戴氏与一般考据学家所共持的极端之说。第二种平列三者,则是戴氏平时所独持的温和观点。

戴氏中年时期虽与一般考证学家沆瀣一气,但是他的真正学术兴趣却在义理方面,考证不过是通向义理的手段而已。早年时期他尚无自得的义理,因此他以义理属之宋儒,训诂属之汉儒。中年受考证风气的激荡,他一变而尊汉代考据而轻宋人义理。乃至晚年,他撰成《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》诸篇,自以为已得孔、孟义理之真,于是又一变而回到早年的立场,即仍以义理为最尊,而置考据、词章于从属的地位。所以他晚年又对段玉裁说:"义理即考核、文章二者之源也,义理又何源哉?吾前言过矣"。(《戴东原先生年谱》卷末所引)这是他对中年所持的考证观点坦白地自承错误。他在死前不久曾有"与某书",其中有云:

> 治经先考字义,次通文理,志存闻道,必空所依傍。汉儒故训有师承,亦有时附会;晋人附会凿空益多;宋人则恃胸臆为断,故其袭取者多谬,而不谬者在其所弃,我辈读书,原非与后儒竞立说,宜平心体会经文,有一字非其解,则所言之意必差,而道从此失。(原在《戴震文集》卷九,现收入《孟子字义疏证》)

这时他不但批评宋儒义理,也公然不满汉、晋故训了。他最尊

义理，但不再依傍宋儒凿空所得之义理；他仍然重视考据，但不再依傍汉、晋附会之故训。所以“空所依傍”与“平心体会经文”是他治学的最后归宿。段玉裁说：

> 始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰：“有义理之学，有文章之学，有考核之学；义理者，文章、考核之源也。熟乎义理，而后能考核、能文章。”……后之儒者划分义理、考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。……先生之治经，凡故训、音韵、算数、天文、地理、制度、名物、人事之善恶是非，以及阴阳气化，道德性命，莫不究乎其实。盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛，用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物一字一句之间，惑矣！先生之言曰：“六书九数等事为轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。”又尝与玉裁书曰：“仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。”噫！是可以知先生矣。（经韵楼刊本《戴东原集》序）

这是戴氏关于义理、考据、词章三者分界的“晚年定论”。

章学诚的学问三分说受戴震影响甚大，但由于学术路向有别，故两人的见解在大同之中仍有小异，章氏在1776年初晤戴震之后，曾有“与族孙汝楠书”曰：

> 学问之途，有流有别。尚考证者薄词章；索义理者略

> 征实。随其性近而多标独得，则服、郑训诂，韩、欧文章，程、朱语录，固已角犄鼎峙，而不能相下。必欲各分门户，交相讥议，则义理入于虚无，考证徒为糟粕，文章只为玩物。……惟自通人论之则不然。考证即实此义理，而文章乃所以达之之具。(《章氏遗书》卷二十二7集)

此书中"通人"当包括戴震和他本人在内。章氏以义理为主，考证与文章为辅，大体上近于戴氏晚年的持论。不过"考证即实此义理，而文章乃所以达之之具"则似为章氏个人对这个问题的进一步发挥。章氏对于三者之间的关系曾不断进行思考。他后来撰"原道"三篇即是为义理、考证、词章三家划分畛域而设。(见"与陈鉴亭论学")"原道"下篇云："义理不可空言也，博学以实之，文章以达之，三者合于一，庶几哉！周、孔之道虽远，不啻累译而通矣"！(《文史通义》内篇二)"原道"成于1789年，足见章氏终身守此说不变。但他追溯此三种治学途径的起源则归结到人的性情。他说：

> 由风尚之所成言之，则曰考订、词章、义理；由吾人之所具言之，则才、学、识也；由童蒙之初启言之，则记性、作性、悟性也。考订主于学，辞章主于才，义理主于识。人当自辨其所长矣。记性积而成学，作性扩而成才，悟性达而为识，虽童蒙可与入德，又知斯道之不远人矣。……夫考订、辞章、义理虽曰三门，而大要有二，学与文也。(《文史通义》外篇三"答沈枫墀论学")

此种本于性情的分析是章学诚的特长，戴震则未尝道及。但此处最值得注意的是他最后竟又将三门约为"学"与"文"两途。这一点直接牵涉到义理与考据之间究属何种关系的问题。章氏屡言不能"空言义理"，必"博学以实之"，则义理并无真正的独立领域，而必须与考据合成一体。他之所以仍存义理与考据两目者，实与他分"由博返约"与"由约至博"两种治学方式有关。前者是戴震的途辙，即所谓"沈潜者循度数而徐达"，后者便是他本人的取径，即所谓"高明者由大略而切求"也（参看"博与约"篇）。不仅此也，这种说法还含有一层深意，即欲将考据一门从戴震的经学中解放出来，使之同可用之于史学与文学的范围之内，所以他在"史考摘要"中特立"考订"一目，并说：

> 考订之学，古无有也。……官师失守，百家繁兴，述事而有真伪，诠理而有是非。学者生承其后，不得不有所辨别，以专一是。而辨别又不可以空言胜也，则推此证彼，引事切理，而考订出焉。（见《章氏遗书》逸篇）

这是说明史学不能没有考据。他又在"吴胥石简"中说："古人本学问而发为文章，其志将以明道，安有所谓考据与古文之分哉！"并自注云："天下但有学问数家，考据者，乃学问所有事，本无考据家"。（《文史通义》外篇三）这不但强调词章也同样要本于考据，并推广考据为一切学问所共有。可见章氏论义理、

考据、词章之间的关系，骤视之虽似承袭戴震的规模，细绎之则又未尝没有自出手眼之处。但章氏此书驳“考据与古文之分”是专以袁枚(1716—1797)为攻击的对象。这里有必要略述袁氏的看法。袁氏从文学观点出发，因此对义理、考据、词章三者的关系具有不同的见解。他对义理问题大体抱存而不论的态度，故曰：“讲学在宋儒可，在今不可；尊宋儒可，尊宋儒而薄汉、唐之儒则不可；不尊宋儒可，毁宋儒则不可。”(《随园文集》卷二十一“宋儒论”)但是以考据与词章而言，则他断然尊词章而轻考据。他虽承认“德行”是“本”，文章是“末”的观念，然而他大胆地宣称：“六经者，亦圣人之文章耳。”(同上卷十八“答惠定宇书”)

这可以说是“六经皆文”论，与章学诚的“六经皆史”论同为纠正当时经学考证的偏颇而发。他有时把文章称之为“著作”，尝谓“著作”与考据的分别是：

> 一(著作)主创，一(考据)主因；一凭虚而灵，一核实而滞；一耻言蹈袭，一专事依傍；一类劳心、一类劳力。二者相较，著作胜矣。且先有著作而后有书，先有书而后有考据。以故著作者始于六经，盛于周、秦，而考据之学则后汉末而始兴也。(同上卷三十九“散书后记”，参看《随园诗话》卷六及补遗卷三)

袁氏以文学创新为其中心观念，故一方面提升“文章”为“著作”，使与六经相侔，另一方面则贬抑考据于无足轻重的位置。

章学诚持史学观点，故不仅不能废考据，而且将考据范围扩大，溶入"学问"之中（他有时甚至以"学问"代替"考据"，使考据升级。见《文史通义》内篇二"原学"下）。至于袁枚所最看重的"文章"，则章氏始终视之为"随时表其学问所见之具"（见《文史通义》外篇三"与林秀才"），在三者之中，最居末位。所以推本袁、章两人的分歧，实从文、史观点之异而来。惟章学诚虽攻击袁枚不遗余力，其议论与之相合或通者则往往而有。此层已为世所熟知，故不具论。

姚鼐在1755年初识戴震于北京，服其经学考证，欲奉以为师。戴氏谦辞不受，缴还姚氏自称弟子之书（见《戴震文集》卷九"与姚孝廉姬传书"）。后来姚氏成为桐城派古文巨子，并不断批评戴震及考证学派。但他早年曾与戴震往复论学，故他所持义理、考据、词章三分之说无疑也是受戴氏的启发而来。他说：

> 鼐尝谓天下学问之事有义理、文章、考证三者之分，异趋而同为不可废。一途之中歧分而为众家，遂至于百十家同一家矣。人之才性偏胜，所取之径域又有能有不能焉。凡执其所能而毗其所不为者，皆陋也，必兼收之，乃足为善。（《惜抱轩文集》六"复秦小岘书"）

姚氏以"才性偏胜"言义理、考据、词章之分途，其说颇近章学诚，而不及章氏分解之细密。姚、章亦相过从，彼此之间当互有影响。但姚氏的专业在古文辞，因此他讨论这三者之间的关系

有时便从文学的观点出发。他说：

> 余尝论学问之事有三端焉：曰义理也、考证也、文章也。是三者苟善用之，则皆足以相济；苟不善用之，则或至于相害。今夫博学强识而善言德行者，固文之贵也；寡闻而浅识者固文文之陋也。然而世有言义理之过者，其辞芜杂俚近如语录而不文；为考证之过者至繁碎缴绕而语不可了。当以文之至美而反以为病者何哉？其故由于自喜之太过而智昧于所当择也。(《惜抱轩文集》四"述庵文钞序")

此书显然是以文章为主，义理与考证不但都是供文章家驱遣的材料，而且二者离开了文章也不足以自存。这是姚氏所持的文学观点，与戴震和章学诚截然异趣，但与袁枚颇相近似。

姚鼐与戴、章两人最不相同之处则表现在义理与考据的关系这一问题上，特别是关于义理的界说方面。戴震晚年自负已得孔、孟、六经中的义理之真，故可以取代宋儒之说。他在1777年卒前不久致友人书，曾有"惟义理可以养心"之语(《皇朝经世文编》卷二"学术"二戴祖启"答衍善问经学书"。关于戴祖启与戴震的交情之深厚，见钱大昕《潜研堂文集》卷四十六"国子监学正戴先生墓志铭")。此即指其晚年"自得之义理"而言(见焦循《雕菰集》卷七"申戴")。章学诚也承认戴氏"自得之义理"有超出程、朱以外者，故曰："及戴著论性、原善诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无

作,是固不知戴学者矣。"(《文史通义》内篇二"书朱陆篇后")姚鼐则不然。他生值考证学极盛之世,自然不敢说宋儒解经一字不误,但他确认定程、朱已得孔、孟义理之大而精者。他说:

> 逮宋程、朱出,实于古人精深之旨所得为多,而其审求文辞往复之情亦更为曲当。……然今世学者乃思一切矫之,以专宗汉学为至,以攻驳程、朱为能……因为学问之大害。夫汉人之为言非无有善于宋,而当从者也。然苟大小之不分,精粗之弗别,是则今之为学者之陋,且有胜于往者为时文之士守一先生之说而失于隘者矣。博闻强识以助宋君子之所遗,则可也;以恃跨越宋君子,则不可也。(《惜抱轩文集》六"复蒋松如书")

他又说:"博学强识固所贵焉,而要必以程、朱之学为归宿之地"。(《惜抱尺牍》五)。所以姚鼐不但以为考据也须为义理服务,而且他所谓"义理"基本上即是程、朱的义理。他断然地说:"戴东原言考证岂不佳?而欲言义理以夺洛、闽之席,可谓愚妄不自量之甚矣。"(同上六)从姚鼐的观点说,考据无论如何精到也只能在技术层面上补充程、朱义理之不足,而不可企图在原则上动摇其整体系统。关系这一点,当时其他在思想上比较守旧的学人也都具有同感。翁方纲(1733—1818)说:"近日休宁戴震一生毕力于名物之学,博且勤矣,然亦考订之一端耳。乃其人不甘以考订为事,而欲谈性道以立异于程、朱。"(《复初斋文集》卷七"理说驳戴震作")这话简直与姚鼐如出一口。但

在“道问学”风气的笼罩之下，翁氏在理论上也不得不推重考据的价值并引空谈义理为戒，故曰：

> 考订者，对空谈义理之学而言之也。(同上“考订论”)

> 学者正宜细究考订诂训，然后能讲义理也。宋儒恃其义理明白，遂轻忽《尔雅》、《说文》，不几渐流于空谈耶？(同上“与程鱼门平钱、戴二君议论旧章”)

然而在实践上他仍奉程、朱义理为治学的最高准绳。所以他在“考订论”(共九篇)中坚持考订最后必须折衷于义理——程、朱的义理。后来姚鼐的弟子方东树(1772—1851)著《汉学商兑》，全面地攻击乾嘉考证学，即以此为其主旨所在。他说：

> 若谓义理即在古经训诂，不当歧而为二；本训诂以求古经，古经明而我心同然之义理以明，此确论也。然训诂不得义理之真，致误解古经，实多有之。若不以义理为之主，则彼所谓者，安可恃以无差谬也？……故宋儒义理，原未歧训诂为二而废之。有时废之者，乃政是求义理之真，而去其谬妄穿凿、迂曲不可信者耳！(《汉学商兑》卷中之下)

姚、翁、方诸人以义理为主、考据为辅，表面上看来很近于戴震与章学诚的观点，但深一层观察，则他们所谓的义理只以程、

朱所发明者为限，此外更不承认天地间尚有任何可与程、朱相异的义理，这就和戴震与章学诚的主张完全相反了。戴、章两人都认为考据(或“学问”)的最后目的是为了重新发现古人义理——“道”——的真面目，其基本心态不是保守的而是创辟的。故戴震强调“志存闻道，必空所依傍”；章学诚撰“原道”，他自许“其所发明，实从古未凿之窦。”(《文史通义》外篇 30“与陈鉴亭论学”)

戴震与章学诚关于义理的观点不但为保守的程、朱派所非难，而且更受到考据学家的普遍排斥，但是这两个反对派立论的基本假定则完全不同。戴震卒后，洪榜(1745—1779)撰“戴先生行状”，载戴氏“与彭进士允初书”。这是戴氏发挥他“自得之义理”的一篇重要论著。当时朱筠(1729—1781)便主张删去此书。他说：

> 状中所载答彭进士书，可不必载。性与天道，不可得而闻，何图更于程朱之外复有论说乎？戴氏所可传者不在此。(见江藩《汉学师承记》卷六“洪榜”)

近代学者往往误会朱筠反对载此书的用意，以为他和姚鼐、翁方纲一样，不允许戴氏在义理方面与程、朱立异。其实朱氏并不是维护程、朱义理的无上权威，而是从极端的考据观点出发，认为一切义理都是“空谈”，程、朱既已误之于前，戴氏不必再蹈覆辙于后。洪榜在答朱筠书中曾推测朱氏有三种可能反对的理由，其第一项云：“其一谓经生贵有家法，汉学自汉，宋

学自宋。今既详度数、精训诂，乃可不复涉及性命之旨。返述所短，以掩所长。”（同上）洪氏此说实已勘中朱氏的隐情。因为程、朱义理当时仍是清廷的“正学”，朱氏自不便明言及此也，关于这一点，章学诚在无意之间提供了最坚强的直接证据。章氏在“答邵二云书”中说：

> 时在朱（筠）先生门，得见一时通人，虽大扩生平闻见，而求能深识古人大体，进窥天地之纯，惟戴可与几此。而当时中朝荐绅负重望者，大兴朱氏（筠）、嘉定钱氏（大昕）实为一时巨擘。其推重戴氏，亦但云训诂名物、六书九数，用功深细而已。及见原善诸篇，则群惜其有用精神耗于无用之地。仆当时力争朱先生前，以谓此说买椟而还珠，而人微言轻，不足以动诸公之听。（见《章氏遗书》逸篇）

足见朱筠后来反对在“行状”中载“与彭进士允初书”是和他当初惋惜戴震撰“原善”诸篇出于同一动机：义理根本就是“无用之地”，惟有考据所得才有“可传”的价值。章学诚此书还透露出一个更重要的消息，即戴、章两人（特别是戴氏）从事义理工作，其最大的压力反而是来自考证学派的“巨擘”，如朱筠和钱大昕诸人。在这些考证专家的心目中，义理不过虚存其目，真正的学术则只有考据一门而已。钱大昕说得最斩截：“有文字而后有训诂，有训诂而后有义理。训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂之外者也。”（《潜研堂文集》卷二十四“经籍纂

诂序")训诂之外既无义理,则义理本无自性。这就毋怪乎朱筠、钱大昕诸人要说戴氏论性、原善诸篇是"空说义理,可以无作"了。姚鼐、翁方纲等旧义理派正式攻击戴氏大抵都在他的身后。他们在学术上既不是当时的主流派,在思想上也缺乏新见地,故纵使曾当面与戴氏有所争议,也不足以动摇他的自信。姚鼐自言"往者在都中与戴东原辈往复尝论此事……非不自度其力小而孤,而义不可以默焉耳。"(《惜抱轩文集》六"复蒋松如书")可为明证。但朱筠、钱大昕等"中朝荐绅负重望者"一再轻视戴震的义理之学,则在他的心理上必然构成极严重的威胁。戴氏与段玉裁反复讨论义理、考据、词章之间的主从问题,并且明说"以六书九数等事尽我,是犹误认轿夫为轿中人",显然是针对考证派压力所表现的一种强烈反应。他生前以至死后在思想上所遇到的最大敌人不是宋代的旧义理,而是清代的新考据,这是毫无可疑的。

义理、考据、词章三者之间的关系是清代学术思想史上独特的新问题。厘清了各家对于这个问题所持的基本看法,我们才能明白清代中叶以来的思想分野。

"六经皆史"

"六经皆史"是章学诚所提出的命题。但由于此说在清代中叶学术思想史上发生了承先启后的重要作用,因此有必要略加阐释。

作为一个学术运动的纲领而言,"六经皆史"是承顾炎武

以来“经学即理学”的纲领而起。顾氏的纲领发展至戴震，已登峰造极。“经学即理学”的基本假定是“道在六经”；而六经则必经训诂考证而后明。这就等于说“道”是完全垄断在当时一群经学考证的手中了。章学诚的专业是所谓“文史校雠”，尤以史学为主，因为他自信“于史学盖有天授”，而考订训诂“皆非所长”（见《文史通义》外篇三“家书二”）。如果“六经”以外无“道”，则从事文史之业的人便永远没有见“道”之望了。在毕生以求“道”为目标的章氏而言，这是一个决不能接受的假定。章氏在1766年初晤戴震之后颇为此问题所困扰。他当时虽然不完全同意戴氏的论点，但学力未充，无法正面反驳。自1788年始，章氏因编“史籍考”的机缘，得读大量史著，见解遂臻成熟。他在“报孙渊如书”中说：

> 承询“史籍考”事，取多用宏，包经而兼采子、集……愚之所见，以为盈天地间，凡涉著作之林皆是史学，六经特圣人取此六种之史以垂训者耳，子、集诸家，其源皆出于史。（《文史通义》外篇三）

这是章氏“六经皆史”说的初步陈述，其涵义尚不十分清晰。值得特别注意的是他在这里所用“著作”与“史学”两个名词都是十分郑重的。“著作”又称“著述”或“撰述”，是学者深造自得后的成品，即所谓有“别识心裁”而“成一家之言”者。“史学”一词章氏尤不轻以许人，故曰：“整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考；皆非史学。”（“浙东学术”）又曰：“吾于史学，贵其著述

成家。"("家书"三)近人误会章氏原文,以"一切文字遗存都是史料"之意解之,失之远矣。

章氏《文史通义》开宗明义第一句就说:"六经皆史也。古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。"("易教"上)这是"六经皆史"说的一个总纲,有承先与启后两个方面。就承先言,"古人未尝离事而言理"仍继续了"经学即理学"的精神,即认为义理不能空谈。但是就启后言,"经"尚非究竟义,而必须归结于"史"。这又是对"经学即理学"的一种否定。不仅此也,章氏所谓"史"并不是通常所谓历史,更不是史料,而有特殊涵义,即"先王之政典"。夏、商、周三代的"政典"都出专掌文献典制的"史"之手,如府史、内史、外史、太史、小史、御史之类。所以他说:"学者崇奉六经,以谓圣人立言以垂教;不知三代盛时,各守专官之掌故,而非圣人有意作为文章也。"(《文史通义》内篇五"史释")以六经分别论之,则"《易》掌太卜,《书》藏外史,《礼》在宗伯,《乐》隶司乐,《诗》领于太师,《春秋》存乎国史。"(《校雠通义》内篇一"原道";亦见《文史通义》"原道"中)换句话说,六经是三代圣王纲维天下所遗留下来的正式档案纪录,但经过孔子整理,发明其"义",以"垂训"后世而已。在这个特定的意义上,章氏遂进而宣称六经并不是"载道"之书,而是"器":

道不离器,犹影不离形。后世服孔子之教者自六经,以谓六经载道之书也,而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世,亦谓先圣先王之道不可见,六经即其器之可

见者也。("原道"中)

"道"是先圣先王治天下之"事",已随时间的流变而俱往,故不可见。可见者只是"先王得位行道,经纬世宙之迹"("易教"上),即是六经。"六经皆迹","六经皆史","六经皆器",意思都是相通的。他之所以用"器"字,是取"形而上者谓之道,形而下者谓之器"之义,其目的便是要强调六经本身不是"道",也不"载道"。这样一来,他就把当时经学考证派对"道"的专利权彻底摧破了。

"六经皆史"之说既立,则"经"也不能完全摆脱时间性。他说:"夫道备于六经,义蕴之出于前者,章句训诂足以发明之;事变之出于后者,六经不能言,固贵约六经之旨而随时撰述,以究大道也。"("原道"下)这是明说六经中仅有古代之"道",而不能包括"事变之出于后者"。故依章氏之见,同时经学考证家如戴震之流纵精究"六经",也不过仅能"发明"属于上古部分的"道"而已。可见章氏"六经皆史"之说是和他对"道"的认识分不开的。他说:"三人居室,而道形矣",又说"众人不知其然而然,即道"("原道"上),显然是把"道"了解为"人事"在时间中的不断流变。易言之,道存在于人类社会的自然发展之中,故永无息止之一日。但是社会的自然发展并不是杂乱无章的,其中表现出一定的秩序,圣人便是发现此种"秩序"的人。故又曰:"道无所为而自然,圣人有所见而不得不然。"(同上)必须掌握到章氏这一历史哲学的核心,我们才能彻底明白"六经皆史"的涵义。他在"浙东学术"中说:

三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳；近人谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。

这一段话包涵了两个部分：第一部分指出六经的重要性不在其中所涵的抽象义理，而在其“切人事”，因为“道”即寓于“人事”流变——也就是“史”——之中。但六经不能概括史的全程，只不过是“三代之史”。这是从反面来界定“六经皆史”：即“史不尽于六经”，必如此下转语，此一理论的全幅涵义始显露无遗。章氏当时深恐“此种议论骇俗下耳目，故不敢多言”（“报孙渊如书”），所以关于此一命题，章氏背面所未言者实远比他正面已言者为重要。

第二部分则是根据“六经皆史”说来批判一般经学考据家的脱离现实。道不在人事之外，六经充其量不过是三代的“人事”。现在经学家误把六经当作先王先圣的“空言”（义理）来研究，自然是不得要领了。至于“浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也”一语，则主要是章氏的“夫子自道”。他在“浙东学术”一文中明说：

浙东之学，虽源流不异，而所遇不同。故其见于世者，阳明得之为事功，蕺山得之为节义，梨洲得之为隐逸，万氏兄弟得之为经术史裁，授受虽出于一，而面目迥殊，以其各有事事故也。

其中除言万氏兄弟涉及史裁之外，其余皆“各有事事”，何能说“言性命者必究于史”乎？唯有章氏本人专门从事于“文史校雠”之业，平生著述之最大者亦名之为《文史通义》。这才真是通过史学来究明“义理”。他自负能超越当时经学家的便在这里。他说：

> 余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成为文史矣。因推原道术，为书约十三篇，以为文史缘起，亦见儒之流于文史，儒者自误以为有道在文史外耳。(《章氏遗书》卷二十九，外集二“姑孰夏课甲编小引”)

章氏此说似谦而实傲，正谓当时考据家的六经不足以尽“道”，唯有他的文史之学才是明“道”的正轨。“姑孰夏课”包括“易教”、“原道”、“原学”、“经解”12篇(各上、中、下三篇)在内，恰是《文史通义》内篇的中心文字。

“小引”中“儒之流于文史”一语，其重点实在“史”上。此与章氏在别处所言“经之流变必入于史”(《文史通义》外篇三“与汪龙章书”)命义相同。适可互证。六经是古代之史，仅足以见“道”在古代的发展。如果要认识“道”的全貌则不能不求于六经以后之史。所以章氏重视后世之史犹在六经之上。把这个观点推至其逻辑的结论，则历史愈接近当前便愈重要。“史释”篇说：

> 传曰:"礼时为大";又曰:"书同文"。盖言贵时王之制度也。学者但诵先圣遗言而不达时王之制度,是以文为鞶帨絺绣之玩而学为斗奇射覆之资,不复计其实用也。……故无志于学则已;君子苟有志于学,则必求当代典章以切于人伦日用,必求官司掌故而通于经术精微,则学为实事而文非空言,所谓有体必有用也。不知当代而言好古,不通掌故而言经术,则鞶帨之文,射覆之学,虽极精能,其无当于实用也审矣。

此处不但以当代典章、官司掌故通于经术之精微,而且列为学者首要之务。这正是因为他把"时王制度"看作"道"的最新发展。从求"道"的观点言,"通今"当然比单纯的"好古"更为重要。通今才能致用,这就涉及"经世"的问题,也是"六经皆史"说的一个基本组成部分。"浙东学术"云:"史学所以经世,固非空言著述也。且如六经同出于孔子,先儒以为其功莫大于《春秋》,正以切合当时人事耳。""经世"必究心于史,尤须注重当代之史,这是明清学人的共同看法(参看"经世致用"节)。章氏不但继承了儒家的"经世"传统,而且进一步把它加以理论化,纳入"六经皆史"说的系统之中了。就这一点说,他在清代思想史上确有创造性的贡献。

但章氏的"六经皆史"说也有其时代的限制,即在其中所隐涵的一种权威主义的思想倾向。"六经皆先王之政典"自然是一个有根据的历史论断。但是章氏把这一论断逆用之于当

代之史，竟使儒家经学的大义发生了极大的颠倒。因为依照他的说法，"时王之制度"便尤然成为当代的"六经"了。这种权威主义思想最明显地表现在他对"德"与"位"的看法上面。他说：

> 孟子曰："孔子之谓集大成。"今言集大成者为周公，毋乃悖于孟子之指欤？曰：集之为言，萃众之所有而一之也。自有天地而至唐、虞、夏、商，皆圣人而得天子之位，经纶治化，一出于道体之适然；周公成文、武之德，适当帝全王备，殷因夏监，至于无可复加之际，故得藉为制作典章，而以周道集古圣之成，斯乃所谓集大成也。孔子有德无位，即无从得制作之权，不得列于一成，安有大成可集乎？（"原道"上）

此处章氏明明认定只有居帝王之"位"的人才有"制作之权"。根据这个理论，则道统即出于治统，这几乎和清初李光地(1642—1718)的见地如出一辙了。幸而章氏尚说过："学于众人，斯为圣人。"又说："自古圣人皆学于众人之不知其然而然。"(同上)稍稍减轻了一些权威主义的气味。但道统出于治统之说足以使儒家批判现实的精神荡然无存，则终是不可否认的。章氏如此立论或非出于自觉；不过我们正可以从这种地方看出清代专制政治对他的"六经皆史"说发生了多么深刻的影响。

章氏的"六经皆史"说还反映了当时学术史上一个新的发展，即史学逐渐独立自主，并有与经学分庭抗礼之势。"六经皆

史"的理论显然涵有化经为史之意，在章氏生前已引起争议。章氏"上朱中堂世叔"(即朱珪)书云：

> 近刻数篇呈诲，题似说经，而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经，以为有意争衡，此不足辨也。……且古人之于经史，何尝有彼疆此界，妄分孰轻孰重哉！小子不避狂简，妄谓史学不明，经师伏、孔、贾、郑，只是得半之道。《通义》所争，但求古人大体，初不知有经史门户之见也。(《章氏遗书》卷二十八，外集一)

此书撰于1796年，所刻者当是《文史通义》内篇卷一诸文，即

涉三史；三史以下，茫然不知，得谓之通儒乎？”（江藩前引书）这种议论和章学诚所谓经师仅得“道”之半如出一口。但钱氏关于经史问题最坦率的意见则见于他晚年（嘉庆五年，1800）为赵翼《廿二史札记》所写的序文。“序”略云：

> 经与史岂有二学哉！昔宣尼赞修六经，而尚书、春秋实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为六略，而世本、楚汉春秋、太史公书、汉著纪列于春秋家，高祖传、孝文传列于儒家，初无经史之别。厥后兰台、东观，作者益繁，李充、荀勖等创立四部，而经史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石以猖狂诡诞之学，要君窃位，自造三经新义，驱海内而诵习之，甚至诋春秋为断烂朝报。章、蔡用事，祖述荆、舒，屏弃通鉴为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之氾滥无所归也，则有诃读史为玩物丧志者，又有谓读史令人心粗者。此特有为言之，而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也。予谓经以明伦，虚灵玄妙之论似精实非精也；经以致用，迂阔深刻之谈似正实非正也。……若元、明言经者，非剿袭稗贩，则师心妄作，即幸而厕名甲部，亦徒供后人覆瓿而已，奚足尚哉！

这篇序文表面上是指责宋、元、明三代重经轻史的偏见，实际上则是向当时一群经学考证家，提出严重的抗议。钱氏虽不持

“六经皆史”之说，但“经史不二”或“经史无别”的论点则将“史”提升至与“经”完全相等的地位。钱、章两氏在这一点上显然是殊途同归的，所以此序可以看作清代史学家的“独立宣言”；它和章学诚论“六经皆史”诸篇都是清代中期学术思想史上具有划时代意义的重要文献。

最后，关于章学诚“六经皆史”说的起源问题也应该稍加说明。近人曾努力寻求此说的原始。综合各家所得，最早可追溯到隋代王通的《中说》（卷一“王道”篇），宋代则刘道原《通鉴外纪》（“自序”）与陈传良《止斋先生文集》（卷四十“徐得之左氏国纪序”）也有类似的讲法。明、清以下说者尤众，其最著者有宋濂《龙门子凝道记》（卷下“大学微”）、王阳明《传习录》（卷一）、李贽《焚书》（卷五“经史相为表里”条）、王世贞《艺苑卮言》（卷一）、胡应麟《少室山房笔丛》（卷二）、顾炎武《日知录》（卷三“鲁颂、商颂”条）、袁枚《随园文集》（卷十“史学例议序”）诸家。

但是细稽以上所列举诸说原文，大抵仅单辞只语，不易确定其意义，章学诚不是一个渊博的学者，他未必曾细读上述诸书，而且他自承记忆力甚差，纵读过也未必一一留下深刻的印象。所以这种探源工作并不能解决思想史上的基本问题。不过章氏既以清代陆、王的正传自命，则王阳明《传习录》对他不能完全没有影响。《传习录》卷一云：

> 爱曰：先儒论六经，以春秋为史，史专记事，恐与五经事体终或稍异。

先生曰：以事言谓之史；以道言谓之经。事即道，道即事。春秋亦经，五经亦史；易是包牺氏之史，书是尧、舜以下史，礼乐是三代史，其事同，其道同，安有所谓异？

又曰：五经亦只是史，史以明善恶、示训戒。善为训者时存其迹以示法，恶可为戒者存其戒而削其事以杜奸。

阳明“五经亦史”之论对章氏必有所启发，是不容置疑的。但是阳明认为“史”的功用主要在于“明善恶、示训戒”，这却显然不是章学诚“六经皆史”说的重点所在。更重要的，阳明说“以事言谓之史，以道言谓之经，”可见他仍未完全摆脱“道在六经”的传统观念。章氏则谓“守六籍以言道，则固不可与言夫道”（“原道”中），“事变之出于后者，六经不能言”，又说“六经初不为尊称”。这些论断都比阳明为激进。阳明“事即道，道即事”之说虽颇合乎章氏“六经皆史”的旨趣，但在时间上仍限于三代及三代以前。三代以下之“道”究何所依托，阳明则未加申论。章氏以“道”在历史进程中不断展现的理论，其重点却正是放在“事变之出于后者”的上面。所以章氏之说至少也应看作是阳明观点的重大发展，而不是它的简单翻版。阳明“五经即史”说的直接承继者是李贽。李氏之言曰：

经史一物也，史而不经，则为秽史矣，何以垂戒鉴乎？经而不史，则为说白话矣，何以彰事实乎？故《春秋》一经，春秋一时之史也。《诗经》、《书经》，二帝三王以来之史也。而《易经》又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，

变易匪常，不可以一定执也。故谓六经皆史可也。（《焚书》卷五“经史相为表里”）

若仅以字面言，则“六经皆史”一语确由李贽最先提出。但李氏其实只是重复阳明“史以重训戒”的说法，尤不能与章氏的“六经皆史”说等量齐观。何况章氏得见《焚书》的可能性更是微乎其微呢！

总之，章氏的“六经皆史”说基本上是在一定的历史条件下产生的，它是“经学即理学”的理论在清代中叶发展成熟以后所激起的一个反命题，也是陆、王系统经过“道问学”化以后所呈现的一种新面貌，从这一点说，它在清代学术思想史上承先启后的意义是无法否定的。

—— —— —— —— ——

附录

余英时著作目录

《文明论衡》 香港高原出版社 1955年

《汉代中外经济交通》(英文本) 1967年

《方以智晚节考》 台北允晨文化实业公司 1972年、1986年

《中国哲学思想论集》(清代篇) 台北水牛出版社 1976年、1988年

《历史与思想》 台北联经出版事业公司 1976年、1981年

《论戴震与章学诚》 香港龙门书店 1976年

《红楼梦的两个世界》(增订本) 台北联经出版事业公司 1981年

《陈寅恪晚年诗文释证》 台北时报文化出版公司 19 年

《中国知识阶层史论》(古代篇) 台北联经出版事业公司 1984年再版

《史学与传统》 台北时报文化出版公司 1982年

《中国近代思想史上的胡适》 台北联经出版事业公司 1984年

《从价值系统看中国文化的现代意义》 台北时报文化出

版公司　1984年

《挑战与再生》　台北幼狮文化事业公司　1985年

《中国近世宗教伦理与商人精神》　台北联经出版事业公司　1987年

《中国思想传统的现代诠释》　台北联经出版事业公司　1987年;江苏人民出版社,1989年

《士与中国文化》　上海人民出版社,1987年

《文化评论与中国情怀》　台北允晨文化实业公司　1988年